Повреждено наводнением 23 Сентября 1924 года
Endommagé par l'inondation du 23 Septembre 1924

ЗАПИСКИ

КОЛЛЕГИИ ВОСТОКОВЕДОВ

ПРИ АЗИАТСКОМ МУЗЕЕ

РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ТОМ I

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ГЛАВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ НАУЧНЫМИ УЧРЕЖДЕНИЯМИ (ГЛАВНАУКА)
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО (ГОСИЗДАТ)

ЛЕНИНГРАД
1925

ЗАПИСКИ

КОЛЛЕГИИ ВОСТОКОВЕДОВ

ПРИ АЗИАТСКОМ МУЗЕЕ

РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ТОМ I

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ГЛАВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ НАУЧНЫМИ УЧРЕЖДЕНИЯМИ (ГЛАВНАУКА)
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО (ГОСИЗДАТ)

ЛЕНИНГРАД
1925

Напечатано по распоряжению Российской Академии Наук.
Август 1925 г.
Непременный Секретарь, академик *С. Ольденбург*

Начато набором в 1919 г. — Окончено печатанием в августе 1925 г.

Издательство Российской Академии Наук
совместно с
Государственным Издательством № 14488.

Ленинградский Гублит № 14844 — 34 печ. лист. — 640 экз.
Российская Государственная Академическая Типография.
В. О., 9 линия 12.

СОДЕРЖАНИЕ ПЕРВОГО ТОМА.

Статьи и Заметки.

стр.

Критика и Библиография.

Список рецензированных книг.

а) На русском языке:

б) На восточных языках:

в) На европейских языках:

Таблицы.

SOMMAIRE DU TOME PREMIER.

Articles et Notes.

Critique et Bibliographie.

Comptes-rendus des livres.

a) Russes:

b) Langues orientales:

c) Langues de l'Europe occidentale:

Planches.

Настоящий том был начат печатанием в 1921 году, как XXVI том «Записок Восточного Отделения Русского Археологического Общества»; печатание большею частью происходило под наблюдением И. А. Орбели, продолжавшего по просьбе Отделения и Общества наблюдение за печатанием «Записок» и после отказа от должности секретаря. Печатание несколько раз прерывалось за отсутствием средств; за это время, в 1924 г., прекратило свое существование Общество; деятельность Восточного Отделения была перенесена в основанную еще в 1921 году Коллегию Востоковедов при Азиатском Музее Российской Академии Наук. Благодаря средствам, ассигнованным Академией, Коллегия предполагает издавать свои «Записки», которые, как специальный научный орган русского востоковедения должны заменить «Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества»; в качестве I тома постановлено выпустить материал, приготовленный для «Записок» Отделения и частью уже отпечатанный и оплаченный средствами, которые были ассигнованы Государственным Издательством: этим объясняется типографская пометка на листах 1—20. Само собой разумеется, что в виду продолжительности срока печатания во многих статьях окажутся подробности, уже не соответствующие современному состоянию науки.

На будущее время Коллегия надеется иметь возможность ежегодно издавать том, хотя и значительно меньших размеров, чем томы «Записок» Отделения. Окончание печатания тома, в виду отсутствия председателя Коллегии происходило под наблюдением И. Ю. Крачковского.

Председатель Коллегии

В. Бартольд.

Неизвестное сочинение — автограф сирийского эмира Усāмы.

I.

35 лет прошло с тех пор, как была издана впервые «Книга назидания» — автобиография современника первых крестовых походов, уроженца маленького сирийского городка Шейзара эмира Усāмы-ибн-Мункыза[1]. Прошло 35 лет и за этот срок она приобрела себе на Западе ту известность, которая не выпала на ее долю на родине, если судить по единственной дошедшей до нас рукописи. Два полных перевода на европейские языки, до 35 монографий и статей, между прочим, в медицинских или охотничьих журналах[2] — все это показывает, что характерная фигура арабского *фāриса* заинтересовала европейских ученых, а в его своеобразной книге продолжают находить материал самые разнородные специальности.

Историческое значение труда теперь достаточно выяснено и, несмотря на то, что за 35 лет арабские источники для эпохи крестовых походов стали известны несколько ближе, попрежнему «Книга назидания» занимает среди них почетное место и стоит совершенно особняком[3]. Она не дает связной истории, как другие хроники, она нисколько не исчерпывает военных политических событий своего времени, а лишь набрасывает мастерскую картину духа своей эпохи, всей ее идеологии и обстановки, того аромата жизни, который всегда присущ беспритязательным мемуарам современников.

---

[1] Ousâma ibn Mounkidh, Un émir syrien au premier siècle des croisades (1095–1188) par H. Derenbourg, Deuxième partie. Paris, 1886. Ср. рец. бар. В. Р. Розена в ЗВО, II, 175—178.

[2] Подробная библиография указана мною в приложении к русскому переводу автобиографии, предположенному к напечатанию издательством «Всемирная Литература».

[3] Общая характеристика Усамы и его произведений дана мною в том же издании и в настоящей статье заимствована оттуда в общих чертах без повторения деталей.

Для европейского историка нового времени такие мемуары — необходимый материал; в арабской литературе — книга Усāмы и теперь, через 35 лет после своего опубликования, попрежнему не находит себе параллелей.

И в этом смысле «Книгу назидания» следует признать еще недостаточно оцененной, как литературный памятник. Нельзя забывать, что в Западной Европе к XIV веку мы находим уже попытку теоретического обоснования автобиографии в Convivio Данте с формулировкой двух основных причин ее составления и такую развитую форму ее, как хронику Фра Салимбене. Для арабской литературы «Книга назидания» интересна не своим историческом материалом, не своей структурой — во многом невыдержанной и сбивчивой, а самой идеей дать личные воспоминания на фоне исторических событий в форме безыскусственного рассказа, даже по языку — близкому к разговорному — отличающегося от летописного стиля.

Интерес к этому произведению Усāмы вызывает естественное внимание и вообще к его литературному наследию. Оказывается, однако, что и он homo unius libri: другие труды ничего не прибавляют к славе этого писателя. По названиям нам известно одиннадцать его сочинений[1]: кроме сборника стихов и автобиографии два из них дошли в рукописях непосредственно и до нас.

В первом — под излюбленным заглавием «Новое в науке о новом» мы встречаем теорию поэтических фигур или тропов, детально разработанную, со строгой системой и классификацией, любовно подсчитывающую все возможные категории, число которых здесь доведено до 95[2]. Во всей работе чувствуется культ родного слова, то преклонение пред языком, как самодовлеющей ценностью, которое часто у арабов заслоняло реальную обстановку жизни даже изучаемого слова. Длинной цепью, начиная с сочинения однодневного халифа Ибн-ал-Му'тазза (уб. в 908 г.), проходят эти риторики и поэтики; Усāма, конечно, целиком обязан трудам своих предшественников. Ничего оригинального в его произведении нет: та же идея, те же приемы, и только более детальный анализ и новые примеры обнаруживают самостоятельную работу.

Аналогичный по своей традиционности характер носит и второе дошедшее до нас произведение Усāмы «Книга о посохе»[3]. Оно посвящено рассказам о всяких знаменитых в легенде, истории и литературе посохах, начиная с жезла Моисеева и кончая палкой, на которую опирался в старости

---

[1] Derenbourg, op. cit., Première partie, Vie d'Ousama, Paris 1889—1893, стр. 330—339.

[2] Подробности о ней с некоторыми извлечениями приводит Derenbourg, op. cit. 330—331 и 691—722.

[3] Ibid., 334—336 и 499—542.

сам эмир. Исторические рассказы и анекдоты переплетаются с цитатами стихов и создают распространенную форму антологии, в которой арабы любили нанизывать самый разнообразный материал на самые разнообразные темы. Может быть, в сюжете Усāма и явился более или менее оригинальным, но построение трактата вылилось в готовую форму. И здесь мы имеем дело с продуктом чисто ученого кабинетного творчества, питающегося не столько соками жизни, сколько традиционным книжным материалом.

Не поражают оригинальностью и стихи Усāмы, сохранившиеся не только в отрывках, но даже и в довольно большом сборнике[1]. Все они вращаются в формах классической поэзии, воспринимают по традиции те же сюжеты и приемы. Владение языком и стихом сказывается, конечно, в полной мере, но оно было вообще необходимым качеством всякого араба, получившего школьное образование. Известный поэт в кругу современников и потомков, Усāма для нас является одним из сотен слагавших стихи и не поднимается выше среднего уровня.

Мы не знаем до сих пор непосредственно других, известных только по именам сочинений Усāмы; по аналогии с указанными можно предполагать, что и они носили тот же литературно-кабинетный характер.

Работа над редакцией русского перевода автобиографии Усāмы заставила меня еще раз пересмотреть относящийся к нему материал, в особенности по вопросу о его сочинениях. Давний уже опыт приучил меня к тому, что надежнее и легче всего делать открытия, так сказать, у себя дома — в Азиатском Музее или Публичной Библиотеке; это предположение не обмануло и теперь. По различным упоминаниям — в том числе и печатным в статьях первого директора Азиатского Музея Френа — я еще в 1918 году установил наличие в Музее двух рукописей с произведениями Усāмы, неизвестных в Европе. Отсутствие рукописей, эвакуированных из Петрограда в 1917 году, лишало меня возможности проверить эти указания и только этим летом я мог обратиться к ним непосредственно.

Первая из них[2] не представляет особенного интереса, так как дает упомянутую уже поэтику, которая известна нам по трем рукописям Берлина, Лейдена и Каира. Она переписана в З̱ӯ-л-ҳыджже 1039 г. т. е. июле 1630 г.[3] и таким образом древнее берлинской, примыкая по времени к лейденской. Отсутствие одного листа в начале не препятствует установить, что она дает то же самое сочинение, которое сохранилось в других рукописях.

[1] Ibid., 336—338.

[2] № 461 ст. фонда 8⁰ л. 100+1 в нач. Хороший египетский почерк.

[3] Л. 97ᵇ внизу: نجز الكتاب المبارك يوم الجمعة المبارك تاسع ذى الحجّة. الحرام اختتام سنة تسعة وثلثين بعد الالف احسن الله عاقبتها على خير امين.

*

а не «комментарий» на цитаты в «Новом в науке о новом», как предполагал Френ на основании ошибочного заголовка, сделанного другой рукой[1]. Сличение с опубликованными отрывками из других рукописей выясняет и тот факт, что по редакции к нашей рукописи примыкает берлинская, тогда как лейденская дает несколько более сокращенную версию.

Вторая рукопись имеет уже первоклассное значение: она дает не только неизвестное сочинение Усāмы, но и его автограф[2]. Она совершенно ускользнула от внимания даже специалиста по Усāме H. Derenbourg'а, хотя печатное сведение об этом имеется в известной и за границей книге Dorn'а об Азиатском Музее, где перепечатаны статьи Френа 20-х годов[3]. Не видя самой рукописи, я относился несколько скептически к словам Френа, предполагая, что сочинение можно будет отождествить с какими-нибудь другими работами Усāмы, под иным заглавием; ближайший анализ убедил меня в справедливости указания. В эпоху Френа, почти сто лет тому назад, трудно еще было определить сравнительное значение памятника. Теперь оно для нас гораздо яснее благодаря более близкому знакомству с личностью Усāмы и его сочинениями — с одной стороны, — возможностью проследить историю самой рукописи — с другой. Но мало того, — при современном направлении в исследовании арабской поэзии работа оказывается интересной, доставляя материал именно для некоторых стоящих на очереди задач. Последовательному освещению трех указанных пунктов я и предполагаю посвятить настоящую статью.

II.

Называется это сочинение «Книга стоянок и жилищ» كتاب المنازل والديار, но полной уверенности в том, что оно так называлось в действительности, нет. Лист рукописи с заглавием восстановлен позднее другой рукой; никакого намека на заглавие в предисловии или самом сочинении нет. Между тем оно повторяет заголовки двух первых отделов книги и может быть измышлено позднейшим владельцем ad hoc. Простирать слишком далеко скептицизм, однако, нет нужды: по другим примерам мы знаем, что Усāма часто пользовался простыми не рифмованными заглавиями в одно-два слова такого же типа, как и данное.

---

[1] См. рукопись составленного им инвентаря в Азиатском Музее: شرح شواهد البديع في علم البديع.

[2] № 154 ст. фонда. 4⁰ л. 250 + 2 в нач.

[3] Das Asiatische Museum der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften von St. Petersburg, St. P. 1846, стр. 289 (идея сочинения), 293 (дата рукописи и указание на автограф).

Само сочинение не имеет ни малейшего касательства к географии, как можно было бы думать по этому заглавию. Оно представляет очень распространенный вид поэтической антологии такого же типа, как известная уже нам «Книга о посохе». Лучшее представление о сюжете и поводе к составлению дает предисловие Усāмы[1].

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أسامة بن مرشد بن علىّ بن مقلّد بن نصر بن منقذ الكنانىّ غفر الله له ولجميع أمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم الحمد لله وإن تنقّلت بنا الدنيا تنقّل الظلال وتقلّب بنا الدهر من حال إلى حال وعفّت رسوم آثارنا واستولت يد الاعتداء على ديارنا وتصدّع شملنا أيدى سبا وتشعّبت بنا سبل المذاهب وأخذت الحوادث على معشرى وآلى وأفنى الموت أسودى وأشبالى كلّ ذلك بقدر جرى به القلم فى القدم وقضاء سبقت به المشيئة قبل الخروج إلى الوجود من العدم ألقى ما سرّ من ذلك وساء بالتسليم والرضى وأفوّض إليه جلّ وعلا فيما قدّر وقضى وأقرّ بأنّ ابتلاءه بعدله ومعافاته بفضله وأرجو من رحمته أن يكون ذلك كفّارة لذنوب سلفت وموعظة دعت عن المعاصى وصرفت وإنّ ما نالنا من الدنيا[2] وآفاتها بذنوب اقترفناها فرحمنا بتعجيل مكافاتها وصلّى الله على رسوله الأمين محمّد خاتم النبيّين الّذى وصفه فى كتابه الكريم فقال وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ[3] وعلى آله الطيّبين الطاهرين وأصحابه البررة المتّقين وأزواجه الطاهرات أمّهات المؤمنين صلاة دائمة إلى يوم الدين وبعد جعلك الله بنجوة من النوائب وأصفى لك الحيوة من كدر الشوائب ولا راعك بحادثة تنسى ما قبلها وتصغّر ما بعدها ونفتح من الكتاب أبوابا لا تستطيع سدّها فإنّى دعانى إلى جمع هذا الكتاب ما نال بلادى وأوطانى من الخراب فإنّ الزمان جرّ عليها ذيله وصرف إليها تعفيتها حوله وحيله فأصبحت كأنْ لَمْ تَغْنَ بالأمس[4] موحشة العرصات بعد الأنس قد دثر عمرانها وهلك سكّانها فعادت مغانيها رسوما والمسرّات بها حسرات وهموما ولقد وقفت عليها بعد ما أصابها من الزلازل ما أصابها وهى[5] أوّل أرض مسّ جلدى ترابها

[1] Л. 4^{б}—6^{б}.
[2] Л. 5.
[3] Кор. 68,4
[4] Кор. 10,25.
[5] Л. 5^{v}.

فما عرفت دارى ولا دور والدى وإخوتى ولا دور أعمامى وبنى عمّى وأسرتى
فبهتّ متحيّرا مستعيذا بالله من عظيم بلائه وانتزاع ما خوّله من نعمائه
ثمّ انصرفت فلا أبثّك خيبتى رعش القيام أميس ميس الأصور وقد عظمت الرزيّة
حتّى غاضت بوادر الدموع وتتابعت الزفرات حتى أقامت حنايا الضلوع وما
اقتصرت حوادث الزمان على خراب الديار دون هلاك السكّان بل كان هلاكهم
أجمع كارتداد الطرف أو أسرع ثم استمرّت النكبات تترى من ذلك الحين
وهلمّ جرّا فاستردت إلى جمع هذا الكتاب فجعلته بكاء للدار والأحباب وذلك لا
يفيد ولا يجدى ولكنّه مبلغ جهدى والى الله عزّ وجلّ أشكو ما لقيت من زمانى
وانفرادى من أهلى وإخوانى واغترابى عن بلادى واوطانى

لو كانت الأعلام ناجتنى بما القاه سقطان [1] لأصمانى الردى

[2] واليه عزّ وجلّ أرغب فى أن يمنّ علىّ وعليهم بغفرانه ويعوّضنا برحمته فى دار رضوانه
إنّه لا يردّ دعاء من دعاه ولا يخيّب رجاء من رجاه وقد جعلت هذا الكتاب فصولا
فافتتحت كلّ فصل بما يوافق حالى ثمّ أفضت فيما يوافق ذا القلب الخالى لكيلا
يأتى الكتاب وهو كلّه عويل ونياحه ليس فيه لسوى ذى البثّ راحه على أنّ
رزايا الدنيا كالأجل تمهل ولاتهمل وإن تلّت اليوم فغدا تقبل فماأحد من
ريبهنّ سليم وتتبّع هذا المعنى صعب وحصره لايمكن وقد أوردت منه ما يبرّد اللوعة
ويسكن الروعة والعُذر إلى من وقف عليه مبذول وهو عند الكرام مقبول
فصول الكتاب فصل فى ذكر المنازل فصل فى ذكر الديار فصل فى ذكر المغانى فصل
فى ذكر الأطلال [3] فصل فى ذكر الربع فصل فى ذكر الدمن فصل فى ذكر الرسم فصل
فى ذكر الآثار فصل فى ذكر المساكن والمحلّ والمعاهد والاعلام والمعالم والعرصات فصل
فى ذكر الأرض فصل فى ذكر الأوطان فصل فى ذكر المدن فصل فى ذكر البلاد فصل
فى ذكر الدار فصل فى ذكر البيت فصل فى بكاء الاهل والاوطان

Во имя Аллаха милостивого милосердного!

Говорит Усāма-ибн-Муршид-ибн-Алӣ-ибн-Мукалляд ибн-Наср-ибн Мункыз кинāнит, да простит Аллах ему и всей общине Мухаммеда, над которым благословение и привет Аллаха. Хвала Аллаху! Хотя и перемещается

---

[1] Sic рук. Весь стих неясен.
[2] Л. 6.
[3] Л. 6б.

с нами мир, как перемешается тень, и переворачивает нас судьба из одного положения в другое и заметает остатки наших следов, а рука вражды овладела нашими жилищами и раздробила наше единство, как у сабейцев, разветвились у нас пути дорог и погубили события мой род и семью, а смерть уничтожила моих львов и львят, — все это — по решению, которое начертала трость издавна, — по приговору, которым опередила воля еще до перехода в бытие из небытия. Встречаю я то, что радует и печалит в этом, с покорностью и удовлетворенностью и предаю Ему — славен он и возвышен — то, что он решил и постановил. Я признаю, что испытание его — по справедливости, а прощение — по благости. И надеюсь я от милосердия его, что это будет искуплением за грехи прошлые и вразумлением, которое отвратит от ослушания и отзовет. Что постигло нас от мира [1] и его бедствий — это за грехи, которые мы совершили, и помиловал он нас ускорив воздаяние за них. Да благословит же Аллах своего верного посланника Мухаммеда, печать пророков, которого он описал в своей книге благородной словами [2]: «Поистине, ты великой природы», и его семью благородную чистую, и его сподвижников благих богобоязненных, и его жен чистых, матерей всех верующих, — благословением, которое пребудет до дня суда. А затем — да соделает тебя Аллах далеким от бедствий и да очистит тебе жизнь от мути примесей, пусть не устрашит он тебя событием, которое заставляет забыть то, что перед ним, и умаляет то, что после него, которое открывает в книге врата, что ты не можешь закрыть, — меня призвало собрать эту книгу разрушение, которое постигло мою страну и родину. Время протянуло над ней свой подол и направило на ее рассеяние свою мощь и силу. И оказалась она «как будто бы и не была она богата вчера» [3] с опустелыми площадями после оживления. Изгладились все поселки и погибли жители; жилье стало следом, и радости превратились в печали и горести. Я остановился там после поразивших ее землетрясений — это ведь [4] первая земля, к поверхности которой прикоснулась моя кожа, и не узнал я своего дома и дома моего родителя и братьев, и дома моих дядей и сыновей дяди и моего рода. И остановился я в смущении, взывая к Аллаху от великого его испытания и отнятия им тех милостей, которыя он ниспослал.

Потом я удалился — и не буду говорить тебе о скорби — дрожа на ходу и качаясь, как склоненный под тяжестью. И так велика была утрата, что иссякли быстро текущие слезы, а вздохи следовали один за другим и

---

[1] Л. 5.
[2] Кор. 68,4.
[3] Кор. 10,25.
[4] Л. 5б.

выпрямили кривизну ребер. И не удовольствовались превратности времени разрушением домов и гибелью жителей, но гибель их всех была как мгновение ока и еще быстрее, а затем удары пошли один за другим в это время и дальше. И стал я искать успокоения, собирая эту книгу и сделал ее плачем по жилью и любимым. Это не принесет пользы и не поможет, но это— верх моих стараний. И Аллаху — славен он и возвеличен — жалуюсь я на то, что встретил от своего времени, свое одиночество без семьи и братьев, свое скитание без своей страны и родины[1].

От него—славен он и возвеличен—жажду я, чтобы он даровал мне и им свое прощение и чтобы возместил нам своим милосердием в доме его благоволения. Он не отвергает моления того, кто его призывает, и не делает бесплодной надежду того, кто на него уповает. Эту книгу я составил из нескольких отделов и открыл каждый отдел тем, что соответствует этому сердцу опустелому, чтобы не оказалась книга целиком плачем и рыданием, в котором успокоение только для обладателя скорби. Но ведь утраты мира сего, как жизненный срок—дают отсрочку, но не забывают; если отвернутся сегодня, то повернут завтра, и никто не уцелеет от их вращения. Проследить до конца эту мысль трудно, а сократить ее невозможно. Я привел на эту тему то, что прохлаждает страдание и успокаивает терзание. Извинение обращено к тем, кто остановится над этим; у благородных оно приемлемо»[2].

В этом предисловии, — таком типичном для Усāмы по личному подходу к теме, особенно ценно упоминание о землетрясении, постигшем его родину. Этот факт с точными данными и большими подробностями сохранен нам другими источниками[3]. Относится он ко времени второго пребывания Усāмы в Дамаске (1154 — 1164) при дворе знаменитого борца с крестоносцами, Нӯр-ад-дӣна. В августе 1157 года стихийное бедствие постигает всю северную Сирию: тринадцать крупнейших городов разрушено землетрясением, и в их числе родина Усāмы Шейзар. Все его родственники эмиры-мунк̣ызиты как раз в этот момент находились во дворце на одном семейном празднестве. Весь род погиб под развалинами; живой была извлечена только жена одного эмира и уцелел находившийся в отсутствии родственник. Понятно, что такая катастрофа навсегда оставила следы в душе эмира-изгоя и под впечатлением ее — живым и в старческие годы, он взялся за составление этой антологии. Говорим — в старческие годы, так как у нас есть определенное указание о месте и времени составления книги.

Конца рукописи в ее настоящем виде нет, но еще на исходе XVI века

[1] В тексте следует неполне ясный стих.

[2] Текст заканчивается перечнем глав, о котором будет речь ниже.

[3] Derenbourg, у. с., 276-277.

он существовал, и ученый владелец, о котором нам придется говорить впоследствии, на основании его оставил указание. что книга закончена автором в Хыҫн-Кайфе в первой джумāде 568 года, т. е. в декабре 1172 г.[1] Усāме было тогда уже 77 лет. Эмир сохранял до конца дней завидную бодрость духа и мы знаем, что он делал вставки в свою автобиографию даже 87 лет. Как указание о поводе к составлению, так и сведение о месте и времени вполне определенно подтверждается биографией Усāмы. Хыҫн Кайфā — небольшой городок с крепостью на Тигре в верхней Месопотамии в области Диярбекра. Расцвет его относится к XII веку в эпоху господства здесь мелкой династии ортукидов[2]. Гостем одного из них, с которым Усāма познакомился во время совместных действий против крестоносцев под Антиохией, он и провел 10 лет своей жизни (1164 — 1174). Старость сказывалась, и за этот период в его автобиографии мы реже слышим про битвы и охоту, чаще про благочестивых отшельников и литературные занятия. К этому времени относится основная часть автобиогрфии, в это время были составлены некоторые другие произведения и, между прочим, «Книга стоянок и жилищ».

План ее прост. В 16 отделах, распадающихся иногда на более мелкие, Усāма располагает поэтические отрывки сообразно с теми словами, которыми пользуются поэты при обращении к покинутым или разрушенным местам, где жили им близкие. Перед читателем проходит здесь весь репертуар exordia арабских больших произведений. Здесь и жилье, и стоянка, и весенний привал, и следы кочевья, и города, и дома со всем разнообразием синонимов, выработанных еще арабской кочевой жизнью[3]. Последний отдел посвящен стихам «о плаче по семье и братьям», который Усāма сопровождает таким замечанием[4]: «Я говорю, что для этого отдела настоящим ме-

---

[1] Л. 2б-3: لفق هذه الترجمة من تراجم فقير عفو ربّه المتعالى الطالوىّ محمّد أبو المعالى مالك هذه النسخة الّتى هى بخطّ مؤلّفها مجد الدولة العلّامة الفهّامة الأمير أسامة علّقها لنفسه وبحصن كيفا وقع الفراغ منها فى جمادى الأولى سنة ثمان وستّين وخمسمائة كما نصّ آخرها وسمع عليه أيضًا بدمشق وصورة السماع آخر الكتاب مع سماعات أخر والحمد لله وحده.

[2] Enzyklopaedie des Islām, II, 340—341.

[3] Вот перечень этих отделов: المنازل (л. 7, 22) الديار (35, 52) المغانى (62) الأطلال (66, 71) الربع (79, 84) الدمن (89, 91) الرسم (99, 103) الآثار (106) المساكن والمحل والمعاهد والأعلام والمعالم والعرصات (109) الأوطان (114) الأرض (119, 129) المدن (132) البلاد (134, 138, 144) الدار (146, 168) البيت (190, 210) بكاء الأهل والإخوان (220).

[4] Л. 220: قلت هذا الفصل كان موضعه صدر الكتاب إذ كانت المنازل والديار إنّما تبكى لسكّانها من الاهل والاخوان والاحباب لكنّى اخّرته لأختم به الكتاب.

стом было бы начало книги, так как стоянки и жилища оплакивают только из за живших там родных, близких и дорогих, но я его отодвинул, чтобы закончить книгу».

В манере изложения чувствуется тот же личный элемент, который близко нам знаком по автобиографии. Приводя впервые цитаты из своих стихов, он предпосылает им следующее соображение[1]: «Я говорю, что у меня преимущество над упомянутыми раньше поэтами, так как я больше них потерпел утрат и мои стихи должны были бы предшествовать их стихам, хотя в красноречии и не могут угнаться по их следам. Однако, преимущество за опередившим, и он имеет больше прав быть выставленным раньше, хотя я с ними в этом похож на то, что говорил З̱арр своему отцу[2]: «Отец мой, почему когда говоришь ты, то вызываешь слезы у людей, а когда говорит кто либо другой, он не заставит их плакать?» «Сынок мой, ответил тот, наемная плакальщица не то, что рыдающая осиротелая мать». Другой раз по аналогичному поводу Усāма добавляет[3]: «Я говорю, что у меня есть стихи на ту же тему, которые излагают действительное положение, а не только следуют приемам поэтов. Дело в том, что в словах посланника Аллаха — да будут над ним молитвы и привет Аллаха — встретилось мне изречение: «кто посещает могилу своих родителей или одного из них каждую пятницу, тому простится и будет записано это, как благое деяние». И опечалило меня то, что я был лишен возможности их навестить и разлучен с ними — живыми и мертвыми, и я произнес стихи»...

Личный элемент и личный интерес сказывается в тех отступлениях, нарушающих общий тон, которые Усāма считает нужным сопровождать особыми оговорками. Особенно часто это бывает перед большими прозаическими рассказами, появляющимися изредка, как разъяснения намеков в

---

[1] Л. 18: قلت لى على من تقدّم ذكره من الشعراء فضل المزيّة إذ كنت دونهم صاحب الرزيّة فكان شعرى ،أولى أن يقدّم على آشعارهم وإن قصّرت فى البلاغة عن اقتفاء آثارهم لكن للمتقدّم السبق وهو بالتقدمة أولى وأحقّ وان كنت وهم كما قال ذرّ لأبيه يا أبة ما لك إذا تكلّمت أبكيت الناس وإذا تكلّم غيرك لم يبكهم قال يا بنىّ ليس النائحة المستأجرة كالثكلى.

[2] Абӯ-З̱арр ал-Гифāрӣ, один из сподвижников Муҳаммеда, ум. ок. 653 г. (Enzyklopaedie des Islām, I, 88).

[3] Л. 223б: قلت لى أبيات تشبه معنى هذه الأبيات وهى شرح حال صحيحة لا على مذهب الشعراء وذلك انّنى مرّ فىّ قول رسول الله صلى الله عليه وسلّم من زار قبر أبويه أو أحد منهما فى كلّ جمعة غفر له وكتب برّا فآسفنى ما حرمته من زيارتهما وشتات شملنا احياء وأمواتًا فقلت الخ.

цитатах. Как бы извиняясь, он добавляет[1]: «Я говорю, что стих Корана потребовал упомянуть про убийство Кя‘ба-ибн-ал- Ашрафа[2]; я это сделал, хотя это и не являлось моей целью»[3]. Иногда он не скрывает своего восхищения перед стихами или рассказом, которые приводит в разрез с основной темой[4]: «Я говорю, что эти стихи попались мне в рассказе, который понравился, и я привел его, хотя и не имел первоначально в виду, однако стихи потребовали его включения». И другой раз повторяется аналогичная фраза[5]: «Попались мнѣ эти стихи в рассказе, который я приведу, так как он показался мне замечательным, хотя этого и не требует сочинение. Ответственность же относительно него на том, кто его передавал».

Уже эти примеры с полной определенностью говорят, что на особую стройность или систематичность изложения и в этой работе Усāмы рассчитывать нельзя. В основе своей — это сборник поэтических цитат с указанием имен авторов. Очень редко стихи прерываются комментарием в одну строку[6] или объяснением отдельных слов. Иногда в обстоятельных рассказах приводятся условия сочинения стихов. В противоположность ученым классического периода Усāма признает поэтов не только древних: у него в таком же количестве фигурируют и новые, а в числе их и современные ему египетские. Наряду с представителями восточного халифата появляются и западно-арабские поэты; с очень известными идут рядом мало знакомые. Одним из любимцев его является, повидимому, Михйāр дейлемит[7]; об этом говорят и другие сочинения Усāмы[8]. В противоположность автобиографии

---

[1] Л. 39б: قلت اقتضت الأية ذكر قتل كعب بن الأشرف قد لزمته وإن لم يكن ممّا قصدت له.

[2] Один из политических противников Мухаммеда, еврей, убитый по его внушению.

[3] Аналогична и следующая фраза (л. 126): قلت ربّما وقف على هذين البيتين من يتطلّع إلى معنى قول أبى الفتيان كانّى عمران بن حطّان فرأيت أن أذكر شيئًا من أخباره ولم يقتض التاليف ذلك.

Ср. еще л. 60: قلت ذكرت هذا الخبر لما فى الشعر من ذكر الديار и 194: أنا مورد سبب غسل إبراهيم صلى الله عليه رأسه مختصرًا ما أورده اصحاب السير فى ذلك.

[4] Л. 31: قلت مرّت بى هذه الأبيات فى خبر استظرفته فأوردته وليس ممّا قصدت له لكن الأبيات اوجبت ايراده.

[5] Л. 141б: مرت بى هذه الأبيات فى خبر أنا مورده لاستغرابى إيّاه وإن لم يكن ممّا يقتضيه التآليف والعهدة على من رواه.

[6] Напр. л. 7б, 49б, 57, 74а и др.

[7] Ум. в 427/1037 г. См. Derenbourg, op. cit., 338 прим. 1 и 544 прим. 1.

[8] Известна обработка одного его стихотворения Усāмой в форме тахмӣса (см. ibid., 558—562).

здесь автор довольно часто приводит свои собственные стихи[1], равно как своих родственников: деда[2], отца[3], дяди[4] и брата[5].

В прозаической части на ряду с рассказами из до-исламского периода[6], появляется эпоха 'аббāсидов[7]. Изредка систематически привлекается Коран[8], причем цитаты настолько многочисленны, что поэтическая часть прерывается почти на пять листов. В главе о «доме» Усāма увлекшись посвящает около 15 листов[9] описанию «дома божия» Кя'бы, быть может в связи со своей специальной работой по истории Мекки, известной нам по заглавию[10]. Здесь же мы встречаем и одну цитату из Λόγια Ἰησοῦ — материал еще ждущий своего исследователя в арабской литературе[11]: «Кто строит дом на волне морской? Таков для вас здешний мир, не избирайте же его пристанищем».

Богатая событиями жизнь оставила свой след, и часто Усāма при той или иной цитате вспоминает случай из своей собственной биографии в разных странах, где он перебывал. Чаще всего появляется Египет[12] — пора расцвета жизни, появляется Дамаск[13] и Тир[14], города Месопотамии — Меяфарикин[15], Ирбиль[16] и Фенек[17].

На источники свои Усāма ссылается не всегда. В большинстве случаев это — хорошо известный нам обще-литературный фонд того времени: встречаем мы здесь и автора «Книги песен»[18] и историка Багдада ал-Хаṭыба[19]. Изредка однако и здесь проскальзывает новое для нас указание. Таково, па-

---

1 Л. 19—21^{б}, 49—51, 69^{б}, 102^{б}, 107^{б}, 118^{б}, 123, 125, 126, 130^{б}, 132^{б}, 137^{б}, 140^{б}, 165—167^{б}, 224.

2 Л. 130, 164.

3 Л. 48, 164.

4 Л. 104.

5 Л. 18-18^{б}, 48-49, 64^{б}-65, 88^{б}, 164^{б}.

6 Ср. напр., рассказ про 'Орву-ибн-ал-Варда, л. 58^{б}—60 или 119^{б}—121.

7 Халиф ал-Ма'мӯн л. 31^{б}—34^{б} или ал-Му'таṣим л. 10. Ср. рассказ про поэта Беншāра л. 78.

8 Глава о الدار л. 35—40 и 146—148^{б} или глава об الآثار л. 106.

9 Л. 190—205^{б}.

10 Derenbourg, op. cit, стр. 333 — التأريخ البلدىّ.

11 Л. 150: عن عيسى بن مريم صلّى الله عليه أنّه قال من ذا الّذى يبنى على موج البحر دارا تلكم الدنيا فلا تتّخذوها قرارا.

12 Л. 10^{б} (голод там), 15, 51^{б} (переписка с Ибн-Руззӣком), 118^{б}, 125^{б}, 130^{б}, 137^{б} (541 год).

13 Л. 18^{б} (разлука с братом).

14 Л. 128^{б}.

15 Л. 11^{б} (встреча с Йаḥйей ал-Ḫаṣкафӣ в 527 году. Он упоминается в كتاب العصا (Derenbourg op. cit. 533), умер по словам Ḫāджжӣ Ḫалӣфы (изд. Flügel'я IV, 257 № 8304) ок. 553 г.

16 Л. 167^{б}.

17 Л. 58^{б}.

18 Л. 93, 238.

19 Л. 151.

пример, неизвестное нам сочинение ал-Газā̄лӣ «Достоинства имāма Мāлика»[1] или известного историка ат̣-Т̣абарӣ «Генеалогия сподвижников Мух̣аммеда»[2]. Из собственных произведений Усāма упоминает здесь только «Рассказы о женщинах»[3], произведение известное нам по двойной цитате его же в «Книге о посохе»[4].

III.

Такова неизвестная до сих пор книга сирийского эмира. Не менее интересна сама рукопись — уже потому, что историю ее мы можем проследить почти до начала XIX века, до появления в Азиатском Музее. Первая точная запись владельца на ней относится к 1006/1597 г. и сделана в Дамаске. Мы знаем, что последние годы своей жизни (1174 — 1188) Усāма провел именно там; соблазнительно предполагать, что переселяясь туда из Х̣ысн-Кайфā он захватил и свою библиотеку, как сделал много лет тому назад, когда переселился из Египта в Сирию. Вероятно тогда же попала в Дамаск только что законченная «Книга стоянок и жилищ». К XVI веку она лишилась первого листа, но существовал еще последний, на основании которого указал в начале дату и место написания владелец[5]. Этот владелец был довольно известный поэт и литератор своего времени Мух̣аммед ат̣-Т̣āлавӣ (1540 — 1605)[6]. Отец его, солдат турецкого войска, попал в Дамаск при завоевании Сирии султаном Селимом и остался там. Сын—дервиш, поэт и ученый, занимал различные судебные должности и профессуры, побывал в Константинополе и святых городах, но почти всю жизнь провел в Дамаске за литературной работой. Из его произведений сохранился сборник поэтической переписки с современниками, представленный, между прочим, двумя рукописями Азиатского Музея[7]. О большой начитанности Мух̣аммеда ат̣-Т̣āлавӣ говорит и тот биографический очерк Усāмы, который он приложил в начале попавшейся ему в руки книги[8]. Здесь мы встречаем ссылки на Ы̂мāд-

[1] Л. 175б: فضائل مالك بن أنس. Возможно, что это отдел из какого либо большого произведения.

[2] Л. 174б и 183 نسب الصحابة. Нужно заметить, что вопрос о сочинениях ат̣-Т̣абарӣ до сих пор очень запутан и, может быть, в этом названии кроется произведение, известное под другим заглавием. См. Goldziher в WZKM, IX, 1895, 359—371, и de Goeje, Annales ... at-Tabari, Introductio, 1901, IX—XXII.

[3] Л. 94: рассказ про بيهس بن صهيب и صفراء.

[4] Derenbourg, op. cit. 334, № 7.

[5] Л. 3а (цитата приведена выше, стр. 9, прим. 1).

[6] См. о нем Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, II, 273, № 11 или Зейдāн تاريخ آداب اللغة العربيّة, III, Каир 1913, 275-6.

[7] № 164 и 165 ст. фонда. В Европе они не известны и Brockelmann'ом не упомянуты.

[8] Л. 1б-3а.

ад-дӣна, Ибн-Х̱алликāна и дӣвāн Усāмы—словом почти все те же источники, которыми пользовался Derenbourg в своей монографии о нашем эмире. На последнем еще существовавшем в его время листе рукописи основывался ат̣-Т̣āлавӣ и тогда, когда говорил, что она представляет автограф.

Сомневаться в справедливости этого указания нет особых данных. К сожалению сравнивать не с чем, так как неоспоримых автографов Усāмы до сих пор не обнаружено. Одно время существовало предположение относительно одной берлинской рукописи, яко бы переписанной Усāмой, как высказывался Derenbourg[1]. Однако, для этого основания слишком шатки: повидимому, рукопись—только копия с оригинала, переписанного Усāмой в Хыс̣н-Кайфā около того же времени, как и наша. Палеографические данные заставили такого тонкого знатока, как Ahlwardt даже не упоминать в своем каталоге о возможности видеть здесь автограф[2]. Судить о нашей рукописи приходится, таким образом, не путем сравнения, а только внутренних данных. Они несомненно подтверждают указание ат̣-Т̣āлавӣ. И бумага, и письмо могут относится к XII веку, в руке чувствуется уверенность человека, много писавшего, в огласовке и смелости некоторых лигатур виден не переписчик, а ученый литератор. Опасно, конечно, поддаваться предвзятому мнению, но по временам кажется, что в почерке проявляется дрожание руки у 77-летнего старика, каким в это время был Усāма. Вся сумма данных в связи с заметкой ат̣-Т̣āлавӣ, основанной на существовавшей в его время приписке Усāмы дает право считать рукопись автографом эмира.

Через 80 лет после смерти ат̣-Т̣āлавӣ появляется другая приписка 1089/1678 г., свидетельствующая о том, что и конца рукописи уже не имеется, хотя она остается еще в Дамаске[3]. Следует ряд приписок неизвестных или неинтересных нам владельцев и последняя вместе с рукописью переносит нас уже на север Сирии, в другую обстановку, в Алеппо. Мы знаем, что именно Алеппо, начиная с XVII века, является единственным живым очагом арабской угасающей литературы. Здесь устойчиво сохраняется старая традиция с любовью к книжным собраниям: здесь подготовляется и новая арабская литература под европейским влиянием. Первые проблески ее

---

[1] Op. cit., стр. VIII—IX. В начале приложено и факсимиле.

[2] Verzeichniss der arabischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin, IX, 229, № 9703.

[3] Л. 4: وهذه النسخة بخطّ المصنّف الجامع كما ذكره المرحوم العلّامة الطالوىّ قبل هذه الورقة فى ترجمة المؤلّف وانّ ذلك مذكور فى آخر هذه المجلّدة وبمرور الايّام فقدت من آخر المجلّده بعض أوراق الّتى كان بها انّ هذا الكتاب بخطّ المصنّف رحمه الله تعالى وكان كتبه لهذه النسخة فى جمادى الاولى سنة ٥٦٨ حرر فى شهر شوّال سنة ١٠٦٩.
Обстоятельнее повторяется то же самое на листе 250б. Об усердном изучении рукописи под руководством ученых говорят частые приписки на полях بلغ قرآة (напр., л. 15, 21б и мн. др.).

заметны именно в Алеппо. Школа Макария Антиохийского и его сына Павла Аллепского, хорошо известных России, оказывает сильное влияние, повидимому, не только на единоверцев. Нельзя забывать, что с Алеппо связан и первый период европейской арабистики: здесь подолгу жили и Покок и Голий; брат последнего действовал как монах ордена кармелитов. История перевода на арабский язык Гуго Гроция[1] или Θомы Кемпийского[2] равно как восточная переписка Голия[3], вскрывают интересные черточки духовного брожения в этой своеобразной христианско-мусульманской среде. Из Алеппо выходит и маронитский патриарх Герман Фарх̣āт (1670 — 1732), считающийся одним из провозвестников ново-арабской литературы. Из Алеппо выходит и арабское книгопечатание в начале XVIII века, пересаженное туда из Румынии патриархом Афанасием. Алеппо сохраняет свою роль на протяжении двух веков и его смешанную среду хорошо характеризует незначительная на первый взгляд приписка — последняя по времени в рукописи[4]. «У покойного шейха Хāшима эфенди Келлāсӣ такой стихотворный отзыв об этой книге:

«Эти стоянки воздвиг из слез, остановившись над стоянками плачущий.

Посмотри же на их удивительные следы, продекламировав стих: «Для вас, о стоянки, в сердцах стоянки»!

Он включил в это двустишие начало ḳaṣӣды Абӯ-Ṭайиба Мутанаббия:

«Для вас, о стоянки, в сердцах есть стоянки; вы опустели, а они вами заселены»[5].

Записал это владелец книги, раб нуждающийся в благоволении Господа своего вседовольного всемогущего, Наṣраллāх сын покойного Фетх̣аллāха Бешāры Ṭарабулусӣ, да соделает его Бог благословенным, в Рамадāне 1225 г.».

---

[1] См. H. C. Millies, Over de Oostersche vertalingen van het beroemde geschrift van Hugo Grotius: De veritate religionis christianae, Amsterdam 1863, стр. 7—18.

[2] См. Ch. F. Schnurrer, Bibliotheca arabica, Halae 1811, стр. 251—253.

[3] См. M. Th. Houtsma, Uit de oostersche correspondentie van Th. Erpenius, Jac. Golius en Lev. Warner, Amsterdam 1887 (Letterk. Verhandl. der Koninkl. Akademie van Wetensch. te Amsterdam. Deel XVII).

[4] Л. 1 (не нумерованный): للمرحوم الشيخ هاشم افندى كلّاسى تقريظ للكتاب

هذى المنازل شادها من دمعة * عند الوقوف على المنازل هاملُ

فانظر معالمها البدايع منشدًا * لك يا منازل فى القلوب منازلُ

وقد ضمّن بهذين البيتين صدر قصيدة لأبى الطيّب المتنبى وهى

لك يا منازل فى القلوب منازل * أقفرت أنت وهنّ منك أواهل

كتبهما و تملّكه العبد الفقير لرضى ربّه الغنىّ القدير نصر الله ولد المرحوم فتح الله بشاره طرابلسى جعله الله مباركا عليه فى رمضان سنه ١٢٢٥.

[5] Изд. Dieterici, стр. 265.

Эта приписка, относящаяся, таким образом к октябрю 1810 г., дает нам все необходимые указания для новой, так сказать, истории рукописи. Фетҳаллāх Ṭарабулусӣ — довольно известный поэт и общественный деятель Алеппо в конце XVIII и начале XIX века (1770 — 1840)[1]. Происходя из литературной семьи, он находился в одинаково близких связях с мусульманами и христианами. Одним из его друзей и был шейх Хāшим ал-Келлāсӣ, с которым он обменивался литературными посланиями[2]. Около 1826 г. религиозные раздоры в Алеппо заставили Ṭарабулуси переселиться в Египет, где он и умер около 1840 г. Его имя дает нам ясное указание на то, каким образом рукопись попала и в Азиатский Музей. Одним из меценатов и друзей Ṭарабулусӣ, которым он посвящал свои стихотворения[3], был между прочим французский консул в Алеппо Joseph Louis Rousseau, впоследствии занимавший такой же пост в Багдаде и Триполи африканском. Хотя он родился в Париже в 1780 г., но происходил из левантинской семьи, так как еще его дед выехал на Восток из Женевы в конце XVII века[4]. Отец (род. в 1737 г.) был тоже французским консулом в Багдаде и Басре и умер в Алеппо в 1808 г., оставив после себя несколько работ по востоковедению. Сын унаследовал литературные вкусы и составил большое рукописное собрание. Благодаря содействию знаменитого Silvestre de Sacy, оно попало в Россию и в виде двух коллекций Rousseau, поступивших к нам в 1819 и 1825 г. положило начало мусульманским рукописным фондам Азиатского Музея[5]. В составе второй коллекции, перейдя очевидно от Ṭарабулусӣ к Rousseau, оказалось и сочинение Усāмы, которое, таким образом, скоро может праздновать столетие пребывания в России.

По всем крупнейшим этапам угасающей арабской литературы проходит эта рукопись. Зародившись в эпоху первого агрессивного движения Запада на Восток — первых крестовых походов, она попадает в Дамаск, куда автор привлечен великим именем Саладина. В эпоху другого крупного пе-

---

[1] О нем имеется статья Л. Шейхӯ в ал-Машрике, III, 1900, 397 — 408, и отдел в его же La littérature arabe au XIX siècle, I, Beyrouth 1908, 52 — 54. Отрывок одного его стихотворения помещен анонимно в Mines d'Orient. II, Wien 1811, 209—210 (= ал-Машрик, III, 406).

[2] Ал-Машрик, III, 402 и La littérature . . ., 53.

[3] Напр. ок. 1808 г. — ал-Машрик, ib. 398—399; на отъезд из Алеппо — ib. 400. Ср. оду Наполеону на рождение сына в 1811 г., ibid. 399-400. Ср. еще La littérature . . . 53.

[4] Ум. в 1753 г. 74 лет. См. Eloge historique de feu J.F.X. Rousseau, ancien consul général de France à Bagdad et Bassora, mort à Alep le 12 Mai 1808, Paris 1809.

[5] См. статьи Френа, перепечатанные в Das Asiatische Museum, стр. 201—216, 279—294. Общая характеристика коллекций ср. «Азиатский Музей Российской Академии Наук, 1818—1918. Краткая памятка, II. 1920», стр. 9, 11—14.

релома — завоевания Сирии турками она опять всплывает перед нами, чтобы снова погрузиться во мрак до проблесков уже нового литературного движения в XIX веке. Эпоха столкновения Запада с Востоком вызвала ее к жизни; начало мирного общения обеспечило ей жизнь уже не на Востоке, а на Западе.

Сочинение интересно, как памятник крупной, если не исторической, то человечески - характерной фигуры. Рукопись сама по себе ценный свидетель ряда веков. Но у нас остается еще один вопрос: представляет ли значение «Книга стоянок и жилищ», как научный материал с нашей современной точки зрения?

IV.

Начнем со второстепенных данных. Как мы уже видели, изредка и в «Книге стоянок и жилищ» появляются автобиографические детали, которые могут дать параллели к «Книге назидания», кое в чем ее подтверждая. Изредка мы встречаем исторические указания и отдельные черточки, которые как мозаика могут войти в другие картины. Но это все мелочи. Важнее уже текст сообщаемых произведений, который нередко может помочь вопросам текстуальной критики. Сравнительно скудна будет жатва, когда дело коснется древнего периода: относительно него мы располагаем теперь достаточно большим запасом источников и даже критических изданий — трудно полагать, чтобы книга Усāмы в этом направлении могла оказаться важным подспорьем. Но я не даром подчеркивал, что интерес эмира равномерно направляется и в сторону новой поэзии: именно здесь жатва будет гораздо обильнее. При отсутствии критических изданий, относящихся к этому периоду, запись такого литератора, как Усāма, окажет ценную помощь и во многих случаях сыграет роль первоисточника.

Однако и не в этом еще главное значение книги. Собранием материала на одну определенную тему она как бы целиком подходит к тому направлению, которое мы теперь наблюдаем в исследовании арабской поэзии за последние годы до войны, о чем только и можем судить. Став со времен Ahlwardt'а на прочную почву путем правильного подхода к вопросам текстуальной критики — с одной стороны, реального анализа поэтических сюжетов — с другой, арабистика в лице Goldziher'а обратилась к решению вопроса о происхождении основных форм арабской поэзии на их первичных стадиях перехода от массы еще безличной к национально-своеобразной. Дальнейшей ступенью обработки явился анализ развития отдельных сюжетов или образов у индивидуально выделяемых поэтов и впоследствии анализ их общего стиля.

Это направление можно считать наиболее характерным для венской школы, группирующейся около Geyer'a. Система их анализа, примыкающая в исходном пункте к классическим образцам Ahlwardt'a, не ставит вопроса широко, ограничивая его отдельными пунктами преимущественно данного анализируемого стихотворения. Исключение — этюд Rhodokanakis'a о форме элегий и наряду с ним книга Усāмы как бы намечает дальнейший путь. Неизбежной вступительной частью всех крупных арабских стихотворений является обыкновенно так называемый «плач на следах ставки» — гореванье поэта у остатков того кочевья, где когда то проживала его возлюбленная. Вызванная первоначально реальными условиями примитивной кочевой жизни, эта часть мало по малу превратилась в литературный прием, обязательный шаблон, не без оснований сопоставляемый Guidi с обращением к музе в ложно-классических произведениях[1]. На все века существования арабской поэзии эта часть оказалась закрепленной; если в других допускаются те или иные отступления и перемены деталей сюжета, то эта является наиболее незыблемой. Неудивительно поэтому, что все приводимые Усāмой стихи о следах, остатках и стоянках являются в громадном большинстве началом отдельных стихотворений. Проследить развитие этой части, изменение отдельных деталей, индивидуализацию приемов и явится, рано или поздно, очередной задачей исследователя арабской поэзии. Усāма, не подозревая конечно возможности такого эгоистического подхода к его проникнутой чувством книге, собрал в ней богатый материал для такой работы, указав целый ряд путеводных знаков. Этот материал почти всей своей массой может перейти в распоряжение европейского исследователя, избавив его от длинного ряда предварительных черновых изысканий. В этом и заключается главное значение новой книги Усāмы с нашей точки зрения.

Все же, расставаясь с книгой сирийского эмира, хочется сказать, что самое интересное в ней — он сам. И это произведение бросает такой же мягкий свет на Усāму, как его автобиография. И через него проходит яркое отражение индивидуальности, которое позволяет видеть в авторе, если не первоклассного писателя, то определенную человеческую личность, отчетливо выступающую на фоне прошлых веков. Затеряться в истории арабской литературы или жизни она не может.

И. Крачковский.

П. Август 1921 г.

---

[1] Il «nasib» nella qasida araba (Actes du XIV Congrès International des Orientalistes, III partie, Alger 1905, стр. 8—12).

Толкование Абд-ур Рахмана Джами на приписываемые ему четверостишия.

Среди описанных Дорном персидских рукописей Публичной Библиотеки имеется прекрасный экземпляр куллията Джами[1]. Рукопись эта не совсем обычным образом объединяет в себе не только все поэтические произведения Джами, но также и всю прозу, как крупные вещи (بهارستان, نفحات الانس), так и мелкие трактаты о просодии, риөме, шараде и т. п.

В их числе находится один трактат по суфизму, озаглавленный شرح رباعيات, на который, насколько известно, пока еще никто не обращал серьезного внимания.

В европейской литературе мною встречены о нем следующие упоминания:

1) Каталог Rieu, II, стр. 827a и 834a. Трактат этот назван там A commentary by Jāmī on his Sūfī Rubā'īs и дана ссылка на Пертша и Дорна[2].

2) Rosenzweig, Josef und Suleicha von Dschami, где во вступительной статье дан список трудов его и под № 11 приведен: Ein Commentar zu seinen Ruba'is[3].

3) Каталог Бодлеяны, Sachau и Ethé № 894, 15. Старая рукопись (A. H. 941) озаглавленная رساله در شرح رباعيات كه خود فرموده اند и там же № 1298[4].

---

[1] Dorn, Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale publique de St. Petersbourg. 1852 (№ CDXXII).

[2] Ch. Rieu, Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum. London 1879-1895.

[3] V. v. Rosenzweig, Joseph und Suleicha, historisch-romantisches Gedicht a. d. Persischen des Mewlana Abdurrahman Dschami übersetzt von—. Wien. 1824.

[4] Prof. Ed. Sachau and H. Ethé, Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstānī and Pushtu Manuscripts in the Bodleian library. Oxford 1889.

4) Sprenger, Catalogue of the library of the king of Oudh p. 487: شرح رباعیات[1] и, наконец,

5) Каталог Пертша, № 237[2].

Пертш четверостишия, видимо, Джами приписать не решался, ибо в описании говорит следующее:

«Den Anfang dieser kleinen Handschr. macht eine Abhandlung ohne Titel und Angabe des Verfassers, in welcher eine Anzahl mystischer Ruba'i, welche دراثبات وحدت وجود و بیان تنزلاتش در مراتب شهود handeln, erst mitgeteilt und dann erläutert werden.... Der Commentar ist von Dschāmī».

Однако, обращаясь к самому трактату, после вступительных славословий Богу и посланнику Его читаем:

اما بعد نموده می شود که پیش از انشاء این نامهٔ نامی و افشای این صحیفهٔ کرامی رباعیٔ چند در اثبات وحدت وجود وبیان تنزلاتش بمراتب شهود با تنبیه بر کیفیت در یقین آن علی سبیل الکشف والعرفان و رسیدن بآن بطریق الذوق و الوجدان سمت اتمام کرفته بود و صورت انتظام پذیرفته اما چون ترجمان زبان را بواسطهٔ رعایت قافیه میدان عبارت تنك شد و ره نورد بیان را بجهت محافظت بر وزن پای اشارت لنك مخدرات معانیٔ ان بی نقاب اجمالی جمال نمی نمود ومستورات حقائق آن بی حجاب اشکالی چهره نمی کشود لا جرم در ذیل آن رباعیات از برای تفصیل مجملات و توضیح مشکلات کلمهٔ چند منشور از سخنان کبراء دین و عرفاء اهل یقین مرقوم می کردد و مسطور امیدم بمکارم اخلاق مطالعه کنندکان منصف آنکه چون این ضعیف بعجز معترف است و بقصور متّصف اکر بر مواضع خلل و مواقع زلل مطلع شوند در اصلاح آن کوشند و بذیل عفو و اغماض بپوشند و از صورت عیب جوئی هر چیز را بمصرفی شایسته صرف نمایند و بر محملی بایسته حمل فرمایند و الله ولی التوفیق و منه الهدایة الی سوآء الطریق

— «А затем указывается, что перед составлением этого именитого послания и развертыванием сего ценного свитка направилось к зениту завершения и приняло форму стихотворного изложения несколько четверостиший во утверждение единства (абсолютного) Бытия и указание его нисхождений по ступеням проявления с обращением внимания на обстоятельства

---

[1] A. Sprenger, A catalogue of the Arabic, Persian and Hindustāny manuscripts of the libraries of the King of Oudh. Calcutta 1854.

[2] W. Pertsch. Verzeichniss der Persischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Berlin 1888.

истинного (познания) этого путем откровения и посвящения и достижения сего путем экстаза и интуиции.

«Однако так как из за соблюдения рифмы поле выражений для переводчика языка оказалось тесным и так как нога указания скакуна изложения охромела по причине удержания размера, девственницы смысла сих (стихов) не явили лика без покрова сокращения, матроны истин их не показали лица без завесы образности.

«В виду этого по необходимости следом за этими четверостишиями излагается несколько слов в прозаической речи в распространение сокращений и изъяснение образов, (слов почерпнутых) у великих вероучителей и гностиков из людей истины.

«Ожидается от доброго нрава справедливых читателей, что они в виду признания сего ничтожного в слабости и указания на его недостаточность, буде заметят в каких-либо местах недостаток и изъян, постараются об исправлении такового, покроют полою прощения и невзыскательности, а всю требовательность свою израсходуют должным образом и отнесут на подобающее место. Господь—Податель вспомоществования и от Него водительство к прямому пути».

Вступление это, казалось бы, совершенно исключает возможность приписывать четверостишия не самому Джāмӣ. Хотя прямо нигде не говорится что он сам их автор, однако выражение «перед составлением этого послания .... были завершены четверостишия» исключает возможность предположения, что четверостишия не его. Иначе указывать на это было бы странно; понятно, что писать комментарий к стихам можно только по написании их, не ранее.

Затем Джāмӣ извиняется в недостатках стихов, употребляя довольно резкие выражения. Если бы это были чужие стихи и автор комментария признал их достойными освещения, правило послушания, господствующее в суфизме, не позволило бы ему так резко критиковать своего предшественника. Он мог бы сказать, что сложность темы вызвала некоторую неясность в изложении или что-нибудь в этом роде, но отнюдь не указывать на технические трудности. Указывать же на свои собственные недостатки это обычный в суфизме прием ملامت (порицания), основанный на стихѣ Корана V, 59[1].

Далее, рукопись Бодлеяны своим заголовком подтверждает, что того же мнения был и ее переписчик.

---

[1] Nicholson, R. The Kashf al-Maḥjūb by Ali b. Uthmān al-Jullabi al-Hujwīrī, translated by — E. J. W. Gibb Memorial Series. vol. XVII, London 1911.

Того же мнения, судя по его заметке, и Rieu, хотя в подтверждение он никаких доказательств не приводит.

Если мы обратимся к самим четверостишиям, мы увидим следующее:

1) в трех диванах Джāмӣ их не имеется, что, впрочем, и не удивительно, ибо они составляют одно целое с комментарием, попадают таким образом в рубрику произведений прозаических и в диван включены быть не могут;

2) со стороны языка они не представляют никаких особенностей, которые могли бы дать повод приписывать их именно Джāмӣ, написаны прекрасным языком без искусственных стяжений и сокращений, но изобилуют арабскими словами, что вполне объясняется с одной стороны темой, с другой необходимостью под влиянием формы сжимать содержание до минимального объема. Сделано это так, что обнаруживается рука величайшего мастера слова и знатока мистической философии, а это звания, на которые Джāмӣ претендовать может вполне.

Все эти соображения принуждают меня, несмотря на некоторую шаткость их, отклонить осторожность Пертша и признать вместе с Rieu автором четверостиший самого Джāмӣ.

Изучение суфизма на Западе еще чрезвычайно далеко от желательной полноты. Западная литература по суфизму бедна, текстов до настоящего времени издано очень мало.

С другой стороны, количество письменных памятников по суфизму необозримо: почти вся персидская словесность так или иначе им затронута, почти каждое поэтическое произведение может быть возведено к его миропониманию.

При этом, казалось бы, всю литературу суфизма нужно было бы разделить на две группы: 1) суфизм практический, طريقة в узком смысле слова: та часть его, которая на Западе известна лучше всего и 2) философия и теория суфизма, (то, что подходит под термины معرفة и حقيقة); эта сторона пока представляется в виде необработанного материала.

Надо заметить, что выражение «необозримость» суфийской литературы относится именно к первому ее разряду: большая часть суфийских памятников трактует о بسط и قبض, حال, مقام, منزل и т. п. терминах, прилагаемых к различным состояниям путника (سالك) во время прохождения пути от индивидуального существования до нахождения своего высшего «я» в Божестве, слияния с Богом, وصل, или فنا.

Такие сочинения, как كشف المحجوب Джуллāбӣ[1] и رسالة قشيرية устада имама Абу-л-Касима ал-Кушейри при всей их важности философской стороны не освещают.

Вторая группа значительно менее обширна. Среди составляющих ее сочинений особенно ярко выступают: чрезвычайно неудобная для пользования по размерам и отсутствию системы الفتوحات المكيه ибн-ул-ʿАраби, его же فصوص الحكم, неоднократно издававшаяся на востоке с различными комментариями, затем комментарий Лāхиджи на گلشن راز Махмӯда Шебистерӣ и в некоторой степени изданные в переводе Whinfield'ом لوائح Джāмӣ[2].

К этой же группе относится и обсуждаемый трактат Джāмӣ, касающийся практической стороны только в самом конце и притом совершенно необычным образом: не в виде каких-либо изречений шейхов и пиров, а в виде практических наставлений, какие могли бы быть изустно преподаны муршидом его муриду.

Работа эта стоит в связи с арабским комментарием Джāмӣ на فصوص الحكم, напечатанным в Каире в 1304 г. хиджры. فصوص الحكم упоминается в ней неоднократно, да и в самом плане и распределении материала чувствуется ее влияние.

Основа ее состоит из 44 четверостиший, комментарий дается то к отдельным номерам, то к двум, трем четверостишиям вместе. В изложении содержания я придерживаюсь следующего порядка. Сначала я привожу четверостишие с переводом, затем вкратце передаю содержание сопровождающего его комментария. Важнейшие места сообщаются под строкою в подлинном тексте.

I.

واجب كه وجود بخش نو و[3] كهن است * تصوير وجود بخشيش قول كن است
كويم سخنى[4] نغز كه[5] مغز سخن است * هستى است كه هم هست وهم هست[6] كن است

«Необходимый», который есть податель бытия новый и древний,
Рисунок подания им бытия есть слово «будь»!
Я говорю редчайшее слово, которое есть сердцевина слова:
Он — бытие, которое есть бытие и в то же время (нечто), дающее бытие.

---

[1] Сокращенный перевод издан Никольсоном в Gibb Memorial Series (см. выше).

[2] Whinfield E. H and Mirza Muhammad Kazvīnī. Lawā'ih, a treatise on Sufism by Nur-ud-dīn Abd-ur-rahmān Jāmī. Orient. Transl. Fund N. S. XVI.

[3] Pertsch: نور.

[4] سخن.

[5] كه пропущено и отмечено «nicht in Ordnung».

[6] هستى.

II.

هربی سر و پا را نرسد دست بتو * خوش آنکه ز خود برست و پیوست بتو
هستیٔ تو هستیٔ که جز ذات تو نیست * یا نیست بذات خود ولی هست بتو

Рука всякого беспомощного не достанет до Тебя.
Блажен тот, кто освободился от себя и достиг Тебя!
Бытие Твое — бытие, которое только субстанция,
Или же оно не существует в субстанции, но существует Тобою!

В этих четверостишиях устанавливается единство между бытием и субстанцией Бога [1]. Джāмӣ различает три формы существования (موجودات). В первой субстанция от бытия отличается и заимствуется у другого фактора. Таковы все потенции — ممکنات [2], т. е. все то, что существует, но может и не существовать.

Во второй субстанция от бытия отличается и фактически не отделяется хотя отделение ее было бы мыслимо. Таков Бог по учению схоластов [3]. В третьей существование с субстанцией нераздельно. Это высшая форма и, следовательно, это и есть форма существования Бога [4].

Затем Джāмӣ проводит различие между терминами وجود и هستی, прилагаемыми только к Богу и کون и حصول, прилагаемыми ко всему сотворенному [5].

III.

هستی که بذات خود هویداست چو نور * ذرات مکونات ازو یافت ظهور
هر چیز که از فروغ او افتد دور * در ظلمت نیستی بماند[6] مستور

Бытие, которое очевидно по субстанции своей, как свет,
Атомы существ получили проявление от него.
Всякая вещь, которая отпадает от сияния Его,
Остается сокрытой в потемках небытия.

---

[1] اشارت است باتحاد وجود واجب تعالی وتقدس با حقیقتش.

[2] موجودی که وجود وی مغایر ذات وی باشد ومستفاد از غیر.

[3] موجودی که حقیقت وی مغایر وجود وی باشد و مقتضی آن بر و جهی که انفکاك وجود از وی محال باشد و اگرچه بنابر تغایر میان ذات و وجود تصوّر انفکاك ممکن است.

[4] موجودی که وجود او عین ذات اوْ باشد یعنی بذات خود موجود بود نه بآمری مغایر ذات.

[5] و ازینجا معلوم شد که چون لفظ وجود و هستی بر واجب تعالی اطلاق کنند مراد بدان ذاتی است که موجود است بنفس خود و مُوجد است مر غیر خود را نه کون و حصول و تحقیق که معانیٔ مصدریّه و مفهومات اعتباریّه اند که آنرا تحقق و وجودی نیست مگر در ذهن تعالی الله عن ذلك علوًّا کبیرًا. (Ср. Кор. XVII, 45).

[6] Исправлено из نماند.

IV.

خورشید فلك بنور خویش است منیر * جرم قمر از پرتو او نور پذیر
روشن بخود است نور اگر عقل خبیر * افزون نهدش ز مهر و مه خرده مگیر

Солнце небосвода сияет своим светом,
Диск луны — приемлющий свет от лучей его.
Свет светел сам по себе и если мудрый разум
Считает его выше солнца и луны, не принимай это за мелочь!

Пример, разъясняющий отличия вышеприведенных форм существования. Первая форма: луна, заимствующая свой свет у солнца. Здесь три фактора: диск луны, лучи солнца и солнце[1]. Вторая форма: свет солнца обусловлен самой сущностью солнца и не отделим от него. В этой степени два фактора: солнце и свет[2]. Третья форма: то, что светло через себя самое и не заимствует своей светозарности у другого. Это сам свет, являющийся здесь единым фактором[3]. Этот же пример для уяснения различия форм существования приводит и Плотин в Эннеадах.

V.

هر چیز که جز وجود در چشم شهود * در هستیٔ خویش هست محتاج وجود
محتاج جو واجب نبود وصف وجوب * باشد بوجود خود و هو المقصود

Всякая вещь, кроме бытия, перед глазами созерцания
Для бытия своего нуждается в существовании.
Необходимый не нуждается (в нем) и потому описание необходимости
Будет в самом существовании, а это и требовалось доказать!

Всякое явление, которое само по себе не есть существование, для существования нуждается в другом явлении, которое и есть существование, а все, что нуждается для существования в другом явлении, есть потенция[4].

---

[1] نور وی مستفاد باشد از غیر چنانکه جرم قمر در مقابلهٔ آفتاب روشن گردد بشعاع و درین مرتبه سه چیز باشد یکی جرم قمر دوم شعاع که بر وی فتاده است سیّم آفتاب که مفید شعاع است.

[2] نور مقتضای ذات وی باشد جون آفتاب بفرض آنکه ذات وی مستلزم و مقتضی نور وی بود و درین مرتبه دو چیز باشد یکی جرم آفتاب دویم نور وی.

[3] آنست که بذات خود ظاهر و روشن باشد نه به نوری که زاید باشد بر ذات وی چون نور چه بر هیچ عاقل پوشیده نماند که نورِ آفتاب تاریك نیست بلکه بذات خود روشن.... و درین مرتبه یك چیز است.

[4] هر چیزی که مغایر است مر وجود را در موجودیّت فی نفس الامر محتاج باشد بغیر خود که وجوداست و هر چه محتاج است بغیر خود در موجودیت ممکن است زیرا ممکن عبارتی از چیزیست که در موجودیّت خود محتاج بغیر باشد.

Таким образом все, что нуждается в существовании не может быть «неизбежно существующим», а так как доказано, что неизбежно существующий (واجب الوجود) есть форма существования, то неизбежно существующим может быть только само существование. Истинное бытие (حقيقت) сама Истина (الحق), не то, что через Истину (بحق).

Затем проводится различие между двумя школами, утверждающими единство существования Бога с его сущностью. Первая школа—философы. Они утверждают, что Бог не может быть универсальным, ибо универсальность во внешнем мире не может проявиться без эманации. Следовательно, существо Бога должно быть разделено на универсальное понятие и эманацию, а это невозможно, ибо Бог должен эманировать в пределах субстанции своей, то есть: эманация его должна покрываться его субстанцией, как покрывается его существование его субстанцией[1]. (Здесь слово تعين точнее было бы переводить не эманация, как обычно, а оформление, принятие известной формы).

Вторая школа—суфии, утверждающие единство существования. Они считают, что за восприятиями разума есть другая форма восприятия, называемая ими откровение. Постигаемое через откровение разуму недоступно, как внешним чувствам недоступно постижение логических категорий. Эта форма восприятия устанавливает, что истинная сущность существования — неизбежно существующий — не может быть определена как универсальная, индивидуальная, и т. п., не может быть даже определена как абсолют, ибо никакой из терминов нашего языка к ней не приложим[2].

Учение об откровении в той же форме мы находим уже у Газали в его книге منقذ من الضلال.

---

[1] نشاید که واجب الوجود کلی باشد یعنی نشاید که او را کلیّت و عموم عارض تواند بود زیرا که وجود کلیّ در خارج بی تعیّن صورت نبندد پس لازم آید که واجب الوجود مرکّب باشد ازان امر کلی و تعیّن و ترکب واجب محالست جنانکه مشهورست بلکه واجب باید که فی حدّ ذاته متعین باشد یعنی تعین وی عین ذات وی باشد چنانکه وجود وی عین ذات وی است تا بهیچ وجه درو ترکّب و تعدّد صورت نبندد.

[2] ورای طور عقل طوریست که دران طور بطریق مکاشفه و مشاهده چیزی چند منکشف می کردد که عقل از ادراك آن عاجز است همچنانکه حواس از ادراك مقولات که مدرَکات عقل است عاجز اند و دران طور محقّق شده است که حقیقت وجود که عین واجب الوجود است نه کلی است و نه جزی و نه خاص و نه عام بلکه مطلق است از همه قیّود تا حدّی که از اطلاق نیز معرّاست بران قیاس که ارباب علوم عقلیه در کلی طبیعی کفته اند وآن حقیقت در همه اشیا که موصوفند بوجود تجلّی و ظهور کرده است بآن معنی که هیچ چیز ازان حقیقت خالی نیست که اکر از حقیقت وجود بکلی خالی بودی اصلاً بوجود موصوف نکشتی.

VI.

هستی که مبرّا ز حدوث است و قدم * نه کل و نه جزوست و نه بسیار و نه کم

زیرا که تعین چه اخص و چه اعمّ * مسبوق بود بلا تعیّن فآفهم

(Это) — бытие, не знающее ни новизны, ни древности,
Не универсальное и не частное, не многое и не малое,
Ибо (стадии) «оформления», частного ли, общего ли
Предшествует стадия «безформенности», пойми же!

Сущность существования не подлежит никакому суждению, никакой аттрибут к ней приложен быть не может, ибо все аттрибуты появляются только после «оформления» или эманации, сущность же Божественная лежит по ту сторону ее: в области لا تعیّن [1].

Таким образом к Божественной сущности можно подходить с двух сторон. Одна сторона: абсолютность, действие, активность, единство и возвышенность — это степень Божественности (الوهیت), обладающая необходимым свойством существования. Другая сторона: относительность, испытывание действия, пассивность, снижение и принятие существования через щедроты получения — это сущность мира, потенциальная по существу. Возникает она через снижение Божественной сущности до «мира понятий» и получение из него мысленных образов, называемых «неизменными идеями» (اعیان ثابته), но неизбежно, чтобы эти две стороны находили объединение в третьей, обладающей и теми и другими свойствами. Эта третья сущность есть единство множества (احدیت جمع) или же «совершенный человек» (انسان کامل)[2].

VII.

واجب که بود خرد ز کنهش اعمی * هست از همه در نسبت هستی اجلی

ما هیّتُهُ اخفی من أن تظهر * اینیّتُهُ اظهر من أن تخفی

---

[1] حقیقت وجود از حیثیّت اطلاق مشار الیه محکوم علیه نمی‌شود بهیچ حکمی و شناخته نمی شود بهیچ وصفی واضافت کرده نمی شود بوی بهیچ نسبتی از نسب چون حدوث و قدم .... زیرا که این همه مقتضیٔ تعیّن وتقیّد .... باشد....و مسبوق است بلا تعیّن پس بهیچ یك ازین تعینات حضرت وجودرا من حیث هو لازم نباشد بلکه لزوم ان بحسب مراتب و مقامات مشار الیهاست.

[2] و چون حقیقتین متفرّقتین را لا بدّ است از اصلی که ایشان در وی واحد باشند و او در ایشان متعدّد زیرا که واحد اصل عدد است و عدد تفصیل واحد نا چار است از حقیقت ثالثه که جامع باشد بین الاطلاق والتقیید والفعل و الانفعال و التاثیر و التآثر مطلق باشد از وجهی ومقیّد باشد از وجهی دیکر و فعال باشد باعتباری و منفعل باعتبار دیکر و این حقیقت احدیت جمع حقیقتین مذکورتین است ولها مرتبة الاولیة الکبری و الاخریة العظمی.

Необходимый, для (познания) сущности которого разум слеп,
Очевиднее всех в отношении бытия.
Его истинные свойства слишком сокрыты. чтобы проявиться,
Его проявление слишком очевидно, чтобы быть скрытым.

Сущность Божия самое сокровенное в мире и никому непостижимое, ибо не предвечное (محدث) может постигнуть только то, что не предвечно, сущность же Божия, как это показали первые четверостишия, предвечна и никакими аттрибутами наделена быть не может.

Однако бытие Бога взятое, как бытие, — очевиднее всего очевидного и сокровенно только от чрезмерной очевидности. Если бы бытие Бога могло прекратиться хоть на мгновение, весь сотворенный мир исчез бы и бытие Его было бы доказано самоочевидностью. Куда бы человек ни поглядел, он видит Бога[1]. В таком смысле надо понимать изречение:

خفیّ لشدّة ظهوره الحق سبحانه اظهر من الشمس فمن طلب البیان بعد العیان فهو فی الخسران

Встречаясь с человеком, говоришь: «не знаю его», но, изучив его дела и речи, говоришь: «теперь я его знаю». Весь мир, все, что видишь, — дела и речи Его и говорить, что не ведаешь Его, ты не можешь[2].

VIII.

ایزد که هزار در بروج بکشودت * راهی بکمال کنه خود ننمودت
تا زحمت بیهوده بخود ره ندهی * در ذات خود از فکر حذر فرمودت

Бог, открывший тебе тысячу дверей в замки.
Пути к совершенству сущности своей тебе не указал.
Дабы ты не давал к себе пути бесполезным стараниям,
Он повелел тебе остерегаться мысли о субстанции Его.

---

[1] هرچه را بیند ازان روی بیند که صنع وی است چون چنین شد در هر چه نگرد خدای تعالی را بیند اگر خواهی در چیزی نگری که نه از وی است و نه بوی است نتوانی همه پرتو جمال حضرت اوست و همه ازوست و همه بدوست بلکه خود همه اوستث که هیچ چیز را جز وی هستی بحقیقت نیست بلکه همه هستیها پرتو نور هستی اوست.

[2] چرا با خود نگوئی خداوند سبحانه ذاتی است که هر چه دیدم و خواهم دید همه صنع اوست پس دائم خدارا بسعانه از همه پیداتر می بین و مگو که نمی بینم اگر غیر ان دانی و بینی مثلث چنان باشد که کسی در باغ گوید برك را می بینم و باغ را نمی بینم نه موجب ضحك باشد.

IX.

نوری که بود جهان ازو مالامال * مشهود دل و دیده بود در همه حال
تحصیل شهود آنچه مشهود بود * در قاعدهٔ عقل محالست محال

Свет, которым переполнен мир,
Созерцаем сердцем и оком при всех обстоятельствах.
Достижение созерцания того, что бывает созерцаемо,
В основах разума невозможно, невозможно!

X.

ای آنکه دلت ز هجر در نوحه گریست * تا کی خواهی چو نوح در نوحه گریست
در عین شهودی غم هجران پی چیست * چشمت[1] بگشا ببین که مشهود تو چیست

О ты, чье сердце стенает от разлуки!
Доколе же ты будешь рыдать в стенаниях, словно Ной?
Ты — в самом созерцании, из за чего горе разлуки?
Открой око! смотри: что ты созерцаешь!

Познание Бога распадается на два вида: первый, познание, проникающее до самой субстанции, отделяя эманацию имен, аттрибутов и покровы внешнего мира. Он доступен только самому Богу, ибо от мира Бог закрыт покровом величия[2]. Пытаться познать субстанцию Бога бесполезно и в Коране Бог предостерегает от этого, говоря: و يحذركم الله نفسه و الله روف بالعباد[3] об этом же говорит и хадис: تفكروا فى آلآء الله ولا تفكروا فى ذات الله. Затем Джāмӣ цитирует слова ибн-ул-ʿАраби: التفكر فى ذات الله محال فلم يبق الا تفكر فى الكون.

Второй вид: познание Бога в различных проявлениях Его. Он в свою очередь распадается на два подвида: познание в широком смысле слова — человек постигает Бога, но не ведает, что именно Его бытие он постигает, и познание сложное, — человек размышляет о том, что постигает, и сознает, что постигаемое им и есть именно Божественное бытие в его проявлениях. В первом подвиде познание тоже не является скрытым, ибо человек, постигая что нибудь, прежде всего постигает факт бытия, а бытие мыслимо только через Бога. Так восприятие краски и формы возможно только через

[1] Исправлено из چشم.

[2] سم اوّل ادراك اوست باعتبار كنه ذات و تجرّد از تعينات اسما و صفات وتلبّس لمظاهر كائنات و اين ممتنع است مر غير حق سبحانه را زيرا كه ازين حيثيت بحجاب عزّت محتجب است و برداء كبريا مختفى.

[3] Кор. III, 28.

восприятие света, но, воспринимая краску, человек не думает о свете, стоит же свету исчезнуть, становится очевидным, что за краской было другое явление, обусловливавшее ее восприятие[1]. Во втором подвиде возможны уже различные уклонения; в нем проявляется различие между людьми верующими и отступниками[2]. К нему относятся слова Абу-Бекра: العجز عن درك الادراك ادراك.

XI.

اندیشه در اسرار الهی نرسد * در ذات و صفات حق کماهی نرسد
علمی که تناهی صفت ذاتی اوست * در ذات مبرّا از تناهی نرسد

Мысль не постигает Божественных тайн,
Не может полностью постигнуть субстанции и аттрибутов Истины,
Знание, основное свойство которого ограниченность,
Не постигает субстанции, лишенной ограниченности.

В этом четверостишии устанавливаются причины непостижимости существа Божия для разума. Функции разума ограничены познаванием свойств, не субстанции, познавание происходит путем сложения (синтеза) и разложения (анализа). Абсолютность существа Божьего не допускает ни синтеза, ни анализа, поэтому возможность познания ее исключена[3].

XII.

ادراک بطون حق و یکتای او * ممکن نبود ز عقل و دانائی او
آن به که ز مرآت مراتب بینی * تفصیل تنوّعات پیدائی او

Постижение сокровенного Истины и единства Ее
Невозможно разуму и его мудрости.
Лучше, чтобы ты видел в зерцале степеней
Расчленение видов проявления Ее.

---

[1] قسم دویم ادراک اوست سبحانه باعتبار تعیّنات نور وتنوّعات ظهور در مراتب تنزلات .... و این ادراک نیز بر دو کونه است اوّل ادراک بسیط و هو عبارة عن ادراک الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراک و عن انّ المدرک هو الوجود الحق سبحانه و ثانی ادراک مركّب و هو عبارة عن ادراک الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراک و بانّ المدرک هو الوجود الحق سبحانه.

[2] محل فکر و خفا و صواب و خطا اوست وحکم ایمان و کفر راجع باوست و تفاضل میان ارباب معرفت بتفاوت مراتب او.

[3] هویت ذات .... مقتضی آنست که منضبط و متمیّز نشود و در تحت انحصار و احاطه در نیاید و حقیقت علم احاطه است بمعلوم وکشف او بر سبیل تمییز از ما عدا پس اکر حقیقت علمیّه متعلق شود بوی لازم آید تحلّف مقتضای ذات ازوی یا انقلاب و تبدّل حقیقت علم وکلاهما محال.

Установлено, что познание субстанции Божьей невозможно, но познание ее, когда она выявляет себя в степени потенций фактически существует. Одни из этих степеней понятия частные и число их беспредельно, другие понятия общие, которые являются как бы местом для возникновения прочих понятий. Их называют مراتب, عوالم и حضرات. Эти степени не отличаются от оформившихся посредством их явлений. Так, например, область чувственного мира охватывает собою все частные чувственные явления, небесные сферы, звезды, элементы и т. п. Существование ее равносильно существованию этих частных явлений, еслиб не было ее, не было бы и их. Следовательно, каждое явление само по себе не существует и проявляется лишь постольку, поскольку выработан эманацией идей соответствующий для него фон[1].

Эта теория подробно разработана в первой главе فصوص الحكم ибн-ул-ʻАраби فص حكمة الهية فى كلمة آدمية, где устанавливается порядок нисхождения Божественной эманации, уготавливающей место явлениям منزل, где уже и возникает явление, целиком проникающее данное место.

XIII.

واجب چو کند تنزل از حضرت ذات * پنج است تنزلات اورا درجات
غیبست و شهاده در وَسَط روح و مثال * والخامس جمعية ملك الحضرات

Когда Необходимый совершает нисхождение из степени «субстанции»,
Для его пяти нисхождений есть пять ступеней:
«Тайна» и «явность», посредине «дух» и «подобия»,
Пятая же — объединение всех степеней.

Выше было установлено образование особых универсальных областей. Теперь эти области разграничиваются: их пять и называются они حضرات خمس. Первая — حضرت غيب или معانى это субстанция Божия, включающая в себя и излучения, и эманации, и все, что они влекут за собой из отношений[2].

---

[1] و بعضی از مراتب ظهور جزویات اند و آنرا غایت و نهایت نیست و بعضی کلیات اند و ازین کلیات بعضی همچون محلها اند مر ظهور سایر حقایق کلی و جزویات و لوازم ایشانرا ... و ایشانرا مراتب و عوالم و حضرات خوانند و مراتب وجودی نیست متمیّز از وجود امور متعیّنهٔ مترتّبه در ایشان بلکه وجود ایشان عین وجود امور متعیّنه مترتبه است چنانکه مرتبهٔ حسّ و شهادت مثلاً مرتبهٔ ایست کلی شامل مر جمیع محسوسات جزویهٔ متعیّنه را از افلاك وانجم ... و وجود آن مرتبهٔ کلی بعینه وجود همین جزویات متعینه است نه آنکه هر یك از کلی وجزویات اورا جدا کانه وجودی باشد ممتاز از یکدیگر فتدبّر.

[2] اول را حضرت ومرتبهٔ غیب ومعانی کویند وآن حضرت ذات است بالتجلّی والتعین الاول والثانی وما اشتملا علیه من الشؤن والاعتبارات اولاً والحقائق الاهية والكونية ثانياً.

Вторая противоположна первой и называется مرتبهٔ شهادت или حس она простирается от Небесного Трона до земли и включает в себя все, что находится в этих пределах[1].

Третья ступень следует за غيب в порядке нисхождения — это ارواح.

Четвертая идет за شهادت в порядке восхождения и называется عالم مثال و خيال.

Пятая объединяет вместе все предшествовавшие и, расчленяя их, есть сущность мира (т. е. макрокосм), а, соединяя, элементарный образ человека (микрокосм)[2].

Некоторые старцы расчленяют первую ступень на две ступени: на первой все явления воспринимаемы только для Бога и реального бытия не имеют. كان الله و لم يكن معه شى. Это первая эманация или تعين اول. Во второй идеи уже замышлены в Предвечной мудрости и, слѣдовательно, уже существуют. Эта вторая эманация — تعين ثانى.

XIV.

در رتبهٔ اوّل که صفات جبروت * از ذات جدا نبود و ملك از ملكوت
اعيان وجود را پديدار نبود * در عين ظهور بكه در عم ثبوت

На первой ступени, аттрибуты جبروت
Не отличаются от субстанции и ملك от ملكوت.
Идеям существования нет проявления
В самом проявлении, есть только утверждение в ведении.

На первой ступени, تعين اول степень ملك не отличается от степени ملكوت или ارواح, ملكوت не отличается от جبروت или صفات, جبروت не отличается от ذات. Это полное единство и чистая потенциальность. Различение может быть только теоретическим и тогда эти ступени в отношении взаимопроникновения называют شؤنات ذاتيه или حروف عاليات или حروف علويه или حروف اصليه. Когда наступает различение, на следующей ступени, отражение этих отношений называют اعيان ثابته.

---

[1] دويم را كه در مقابلهٔ اوست مرتبهٔ شهادت وحس خوانند وآن از حضرت عرش رحمانى است تا بعالم خاك وآنچه درين ميان است از صور اجناس وانواع واشخاص عالم.

[2] سيم را كه تلو مرتبهٔ غيب است متنازلاً مرتبهٔ ارواح كويند وچهارم را كه تلو عالم حس است متصاعداً عالم مثال وخيال منفصل خوانند وپنچم كه جامع ايشانست تفصيلاً حقيقت عالم است واجمالاً صورت عنصرى انسانى.

XV.

در عالم معنی که نباشد اشیا * از ذات خود و غیر خود آگه اصلا
هستند همه ز روی هستی یکتا * نوریّت علمشان ز هم کرده جدا

В мире мыслей, где вещи
Совершенно не знают ни своей субстанции, ни чужой,
С точки зрения бытия, все они — одно,
Но светлость разума расчленяет их.

В этом четверостишии устанавливается, что на второй ступени تعین ثانی явления не обладают способностью сознать свое бытие и реальностью не представляются, расчленены быть не могут, расчленение их протекает только в свете Божественной Премудрости[1]. Поясняется это примером зерна. Если бы мы предположили в зерне сознание, оно должно бы было сознавать свои эманации: ствол, ветви, листву, цветы и т. п. Это соответствует تعین ثانی. Но когда оно не расчленяет в себе те будущие части, которые еще не возникли, но возможность возникновения которых обрисовывается для него во второй эманации, это будет первой эманацией تعین اول. На первой ступени, как уже говорилось, отношение это называется شؤونات غیبیه, на второй ступени это образы сущностей форм существования, называемые неизменными идеями у суфиев, ماهیات у ученых[2].

XVI.

اعیان بخضیض عین ناکرده نزول * حاشا که بود بجعل جاعل مجعول
چون جعل بود افاضهٔ نر وجود * توصیف عدم بآن نباشد معقول

Идеи не совершили нисхождения до низшей точки проявления,
Упаси Боже, оне не сотворены творением Творца.
Так как сотворение есть излитие света бытия,
Описание посредством него небытия неприемлемо разуму.

Устанавливается несотворенность идей. Сотворение есть излитие в небытие света бытия, в смысле бытия вне него. Выше уже было установлено,

[1] در مرتبهٔ دویم ... اشیاء کونیه را بذات خود و ذوات امثال خود اصلا شعور نیست بلکه تحقّق وثبوت ایشان درین رتبه مقتضیء اضافت وجود نیست بدیشان الحیثیتی که ایشان متصف شوند بموجدیت و وجود بسبب اضافت ونسبیت بدیشان متعدّد ومتکثر کردد ... پس تعدّد تمیّز ایشان باعتبار علم باشد وبس.

[2] واین حصوصیات مذکوره باعتبار اندراج وندماج در مرتبهٔ اولی بی تعدّد وجودی وتمیز علمی نمودار شئونات ذاتیه اسه، وصور معلومیت انها در مرتبهٔ ثانیه مثال حقایق موجودات که مسمی است بیان ثابته در عرف صوفیه وبماهیات نزدیک حکما.

что идеи — явления внешним бытием необладающие, следовательно сотворение им приписано быть не может[1].

XVII.

اعیان که مخدرات ستر قدم اند * در ملك بقا پردگیان حرم اند
هستند همه مظاهر نور وجود * با آنکه مقیم ظلمات عدم اند

Идеи — это девственницы за покровом вечности,
В царстве вечности девы гарема,
Все они — места проявления света бытия,
Хотя и пребывают в потемках небытия.

Это четверостишие развивает положение ибн-ул-ʻАраби в четвертой главе его فصوص: فص حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية а именно: الأعيان ما شمت رائحة من الوجود.

Разъясняется это в том смысле, что идеи во вне проявиться не могут, ибо основное свойство их — внутренность, сокровенность, а основного свойства своего явление утратить не может. То, что выявляется от них, есть только действие их, проявляющееся через Божественное существование или в нем, сущность же их всегда остается сокрытой[2].

XVIII.

اعیان همه آئینه و حق جلوه گر است * یا نور حق آئینه و اعیان صور است
در چشم محقق که حدید البصر است * هر یك زین دو آئینهٔ آن دکر است

Все идеи — зерцало, а Истина — полировщик,
Или свет Истины — зерцало, а идеи — образы.
В глазах исследователя истины, обладающего точным зрением
Оба из этих двух — одно зерцало другого.

Термин «идеи» может пониматься двояко. Во первых, они отражение, вернее зеркало, для бытия Бога, Его имен и свойств. Во вторых, они сами то, что отражается в бытии Бога[3].

---

[1] وشك نيست كه اعيان ازان حيثيت كه صور علميه اند وجود خارجى از ايشان منتفى است پس لازم آيد انتفاء مجعوليت نيز.

[2] اعيان ثابته نزد افاضهٔ وجود بر ايشان ثابت ومستقر اند بر بطون خود و بهيچ وجه ظاهر نخواهند شد زيرا كه بطون وصف ذاتى ايشان است وذاتىء چيز ازان چيز جدا نمى شود پس آنچه ظاهر ميشود ازين اعيان احكام واثار اين اعيان است كه بوجود يا در وجود حق ظاهر ميشوند نه ذات اين اعيان.

[3] اعيان را كه حقايق موجودات است دو اعتبارست اول آنكه اعيان مراياء وجود حق واسما وصفات اوست سبحانه دوم آنكه وجود حق مرآت آن اعيان است.

В соответствии с первым пониманием во вне проявляется только Божественное бытие, эманирующее через идеи и умножающееся в результате действия их. Это точка зрения созерцателя, у которого Божественная сущность берет верх над тварностью.

Во втором понимании в бытии созерцается только результат действия идей, а истинное бытие, в котором они отражаются, остается в степени غيب. Точка зрения созерцателя, у которого тварь преобладает над духом.

Правильное понимание, по мнению Джāмӣ, лежит посередине, на равном расстоянии от обеих крайностей.

XIX.

ذو العينى اگر نور حقت مشهودست * ذو العقلى اگر شهود حق مفقودست
ذو العينى و ذو العقل شهود حق و خلق * با يكديگر اگر ترا موجودست

«Обладатель зрения» ты, если ты созерцаешь свет Истины,
«Обладатель разума», если созерцания Истины не имеется,
«Обладатель зрения и разума», если созерцание Творца и твари
У тебя имеется одновременно.

Предыдущим четверостишием установлены три возможные точки зрения по отношению к идеям. Теперь им даются соответствующие наименования. Эти же термины разбираются в словаре Абд-ур-Раззака, изданном Sprenger'ом[1] и в «Определениях» Джорджани[2].

XX.

هستى بى شرط وحدتش نامزد است * ور زانكه بشرط لاست نعتش احد است
ماخوذ بشرط شى كه باشد واحد * ميدان كه ظهورش از ازل تا ابد است

Бытие безусловное — ему назначена «одиночность»,
Или же аттрибут его «единое», потому что оно в условии «не»,
Взятая в условии вещь, являющаяся «единой»,
Знай, что проявление ее из Предвечности во веки веков.

Степень لا تعين есть единство, однако к единству этому подход возможен двоякий. Одна возможность: понимать это единство в смысле полного отпадения каких бы то ни было отношений. В таком понимании оно называется احديت и с ним связана сокровенность субстанции и предвечность ее[3].

---

[1] Sprenger, 'Abdu-r-Razzaq's dictionary of the technical terms of the sufies, pag. 162-163.

[2] Flügel, Definitiones Dschordschāni, pag. 113. ذو العقل هو الذى يرى الخلق ظاهراً ويرى الحق باطناً فيكون الحق عنده مرآة الخلق لاحتجاب المرآة بالصور الظاهرة الخ.

[3] اول اعتبار اوست بشرط عدم اعتبارات وسقوط ان بالكليه واين اعتبار احديت است وذات باين اعتبار احد خوانند ومتعلق بن اعتبار بطون ذاتست وازليّت او.

Второе понимание придерживается безконечного многообразия внутренних отношений и в этом понимании единство называется واحدیت, с ним связана внешняя сторона субстанции и вечность ее[1].

XXI.

هستی بمراتب چو تنزّل فرمود * هر جا ز رخ شان دگر پرده کشود
در مرتبهٔ باز پسین کانسان بود * هر یك ز شئون بوصف مجموع نمود

Когда бытие совершило нисхождение по степеням,
Оно на каждом месте сняло покров с лика другого положения.
В последней степени, которою был человек,
Оно показало все положения соединенными.

Творение, вызывание в бытие из небытия (ایجاد) есть сокрытие истинного бытия образами идей и присоединение к нему результатов их действия. Следствием этого сокрытия является оформление абсолютного бытия в образе той идеи, в которой оно проявилось[2].

Все эти проявления могут быть либо универсальными (общими), либо частными, единственная же форма, где соединяется и то и другое, это احدیت جمع или совершенный человек. Таким образом во всей полноте своей Божественное бытие проявляется только в совершенном человеке[3].

XXII.

واحد همه در احد عدد می بیند * در ضمن عدد نیز احد می بیند
یعنی بکمال ذاتی و اسمائی * در خود همه و در همه خود می بیند

واحد в احد видит все числа,
В содержании чисел видит тоже احد
То есть, через совершенства субстанциальное и именное
В себе видит все, а во всем себя

В этом четверостишии устанавливается понятие двух Божественных совершенств: совершенства субстанциального и совершенства именного.

---

[1] دویم اعتبار اوست بشرط ثبوت اعتبارات غیر متناهیه مر اورا واین اعتبار واحدیت است وذات را باین اعتبار واحد میکویند ومتعلق این اعتبار ظهور ذاتست وابدیت او.

[2] وثمرهٔ استتار وجود حق بصورت هر عین ظهور اوست سبحانه بحسب شانی که این عین ثابته مظهر اوست بر خودش سبحانه یا بر همین شان یا بر مثال خودش.

[3] پس حق سبحانه در مرآت انسان کامل در خودش از حیثیت شان کلی جامع بکلیته واحدیة جمعه ظاهر باشد.

Первое — есть проявление субстанции себе самой через себя самое в себе самой ради себя самой с полным исключением всех посторонних понятий.

Второе — проявление субстанции и созерцание ее в эманациях, называемых غير или سوى[1]. Если первое есть созерцание расчлененного в едином, то второе — созерцание единого расчлененным и, следовательно, необходимое дополнение к первому.

XXIII.

گر طالب شر بود و گر کاسب خیر * ور صاحب خانقه وگر راهب دیر
از روی تعین همه غیر اند نه عین * وز روی حقیقت همه عین اند نه غیر

Будет ли то ищущий зла, будет ли приобретающий добро
Будет ли житель обители или монах из (христианского) монастыря,
С точки зрения «оформления» все они «другое», не «само»,
Но с точки зрения истинной сущности все «само» (Божество), не другое.

Сущность вещей есть проявление их в степени علم, формы же существования их — это проявление их на степени عين[2]. Поэтому в самой основе своей, в сущности все вещи слитны и не отличаются друг от друга ничем, все многообразие окружающего нас мира проистекает только оттого, что сущности пройдя через ряд ступеней проявления в бытие приняли различные формы, противоречие коих не реально. К этому положению относятся все суфийские стихи, где говорится, что нет разницы между добром и злом, христианской обителью и мусульманской خانقه и т. д.

XXIV.

ای آنکه بفهم مشکلاتی منسوب * وز معنئ امکان و وجوبی محجوب
امکان صفت ظاهر علم است بحسب * مخصوص بظاهر وجود است وجوب

О ты, кому назначено постигать трудности,
Закрытый покровом от смысла потенций и необходимости,
Потенции внешний аттрибут всеведения, знай это,
А необходимость присвоена внешности бытия.

---

[1] حضرت حق را سبحانه وتعالی کمالی است ذاتی وکمالی است اسمائی ومراد از کمال ذاتی ظهور ذاتست مر نفس خود را بنفس خود در نفس خود از برای نفس خود بی اعتبار غیر وغیریت وغنای مطلق لازم کمال ذاتی است ... ومراد از کمال اسمائی ظهور ذاتست وشهود او در تعینات خود که تسمیه کرده اند آن تعینات را بغیر وسوی

[2] حقایق اشیا عبارتست از تعینات وجود مطلق در مرتبهٔ علم و وجودات اشیا عبارتست از تعینات او در مرتبهٔ عین پس حقایق اشیا و وجودات ایشان از حیثیت محض حقیقت وجود عین یکدیکر وعین وجود مطلق باشند.

Противоположение внутренней и внешней стороны абсолютного бытия приводит к двум понятиям. Под внутренним подразумевают степень لاتعین или احدیت, под внешним всю совокупность эманации идей. Но возможно и другое противоположение, при котором внутренним будут неизменные идеи, а внешним способность Божества к познаванию. Таким образом в Боге объединяется одновременно познающий — это субстанция его, и познаваемый — это неизменные идеи. Отсюда проистекает и различие аттрибутов Божиих.

Если мы теперь скажем, что необходимость есть внешнее свойство бытия, внешнее будет понятно во втором смысле, ибо внешняя сторона бытия в другом смысле охватывает все проявления бытия, и необходимые и потенциальные[1].

XXV.

حق عالم و اعیان خلایق معلوم * معلوم بود حاکم و عالم محکوم
بر موجب حکم تو کند با تو عمل * گر تو بمثل معذبی ور مرحوم

Истина — познающий, а идеи тварей познаваемое,
Познаваемое становится судией, а познающий судимым.
В соответствии с суждением твоим Он поступит с тобой,
Если ты, например, будешь подвергнут мукам или удостоишься милосердия.

XXVI.

حکم قدر و قضا بود بی مانع * بر موجب علم لا یزالی واقع
تابع باشد علم ازل اعیان را * اعیان همه مر شئون حق را تابع

Для суждения предопределения (قدر) и судьбы (قضا) нет препятствующего,
Оно происходит на основании Предвечного Знания,
Предвечное Знание следует за идеями,
Все идеи следуют за (внутренними) отношениями Истины.

Разделение понятий قضا и قدر. Первое это веление Господне, простирающееся на все идеи форм бытия и предрешающее их судьбу предвечно и безконечно. Второе — расчленение этого общего веления, на ряд велений, благодаря которым действие идей приурочивается к определенному моменту в соответствии с их особенностями[2].

---

[1] پس وقتی که کویند وجوب صفت ظاهر وجود است مراد بآن ظاهر وجود باشد بمعنی ثانی نه بمعنی اول چه ظاهر وجود بمعنی اول شامل است مر همه تعینات وجوبیه وامکانیه را.

[2] قضا عبارتست از حکم الهی کلّی براعیان موجودات باحوال جاریه واحکام طاریه بر ایشان من الازل الی الابد وقدر عبارت است از تفصیل این حکم کلی بآنکه

XXVII.

اعیان کآمد ز ممکن غیب پدید * وز حضرت حق خلعت هستی پوشید
بر موجب حکم هُو یبدی و یعید * در مرآتش خلع و لبس است جدید

Идеи, появившиеся из потенциальности Тайны,
Одели (из рук) Преславной Истины халат бытия;
На основании решения: «Он сотворяет и возвращает»
В их зеркале постоянно есть облачение и снятие убранства.

XXVIII.

چیزی کَه نمایشش بیك منوال لست * واندر صفت وجود بر یك حال است
در بدءِ نظر گر چه بقائی دارد * آن نیست بقا تجدّد امثال است

Вещь, видимость которой в одном состоянии,
В свойствах бытия (пребывающая) в одном положении.
Если на первый взгляд и обладает длительностью,
Это не длительность, а повторение подобных же вещей.

Все созданное каждое мгновение возвращается назад к первоисточнику своему, в небытие. С этой точки зрения небытие и бытие — понятия не реальные, относительные[1].

Поясняется это на примере текущей воды. Она принимает форму ложа реки, но не пребывает в этой форме и двух мгновений и сейчас же идет дальше. Точно так же обстоит дело и со второй частью воды и т. д. В то же время зрителю кажется, что форма воды в реке есть нечто длящееся, так как отдельные частицы воды между собой схожи.

Этот вопрос подробно освещен в труде одного из интереснейших суфиев новейшего времени муллы Садра в его труде رسالة فی سریان الوجود.

XXIX.

حق وحدانی و فیض حق وحدانی * کثرت صفت قوابل امکانی
هرگونه تفاوت که مشاهد بینی * باید که ز اختلاف قابل دانی

تخصیص کرده شود ایجاد اعیان باوقات وازمانی که استعدادات ایشان اقتضای وقوع میکنند دران وتعلیق کرده آید هر حالی از احوال ایشان بزمانی معیّن وسبب مخصوص.

[1] حقیقت آدمی بل هر ذره از ذرات عالم بالنسبة الی ذاته وحقیقته لا الی علم موجوده تعالی بها نسبتی. است که برابطهٔ وجودی علمی که صورت معلومیت اورا در علم قدیم حق تعالی بود از فیض جود حق تعالی وجود بروی بحسب قابلیتش عارض وطاری میشود ... وبعد از یافتن این هستی نه اورا عارض است بر موجب کل شی و یرجع الی اصله هر دم اورا باصل خودش که نیستی است بالذات میل حاصل میشود.

Истина едина и щедрота Истины едина,
Множественность — свойство потенциальных способностей;
Все возможные различия, которые ты созерцаешь,
Тебе надо понимать, (как зависящие) от различия способностей.

В предыдущем четверостишии было указано на излияние Божественной силы бытия, посредством коей все явления каждое мгновение разрушаются и каждое мгновение вновь созидаются. Теперь указывается, что излияние это, щедрота или свет, для всех явлений едино, не множественно; однако способность идеи к восприятию его различна, поэтому восприятие совершается различным образом, и в мире создается множественность явлений[1].

Примером для пояснения служит огонь, попадающий на нефть, серу, сухое и сырое дерево. Скорость воспламенения будет различна при одинаковой силе огня, и зависеть она будет от различия в способности этих материалов к воспламенению.

XXX.

در کون و مکان نیست عیان جز یك نور * ظاهر شده آن نور بانواع ظهور
حق نور و تنوّع ظهورش عالم * توحید همین است ودگر وهم وغرور

В бытии и пространстве созерцаем только единый свет,
Свет этот проявился в различных проявлениях;
Истина — свет, а различия проявлений ее — мир:
Вот что такое почитание Бога единым! Все остальное — предположение и ослепление...

Пояснение к предыдущему. Единый свет бытия получается облеченным в какое нибудь из своих внутренних, постижимых лишь для Божества, не реализовавшихся состояний. В зависимости от состояния этого будет и проявление той формы бытия, которую вызовет в жизнь это излучение света[2].

---

[1] امداد حق سبحانه وتعالی وتجلّیات او واصل میشود باعیان موجودات در هر نفسی ودر تحقیق اوضح اتم تجلّی است واحد که ظاهر میشود مر اورا بحسب قوابل ومراتب واستعدادات ایشان تعینات متعدد ونعوت واسما وصفات متکثره متجدّده نه آنکه آن فی نفسه متعدّد است یا ورود او طاری ومتجدّد.

[2] عالم تجلّی نور خدای است بچندین هزار صفت که تجلّی کرده است وباین صورتها خودرا ظاهر کردانیده است ...هر کاه که وجود تجلی کند بر خود متلبّس بشأنی از شئون تجلی علمی غیبی حقیقتی باشد از حقایق موجودات وچون تجلّی کند متلبّس بشانی دیگر حقیقتی دیگر باشد ... پس این موجودات متکثرهٔ متعدده که مسمّی است بعالم نباشد مگر تعینات نور وتنوعات ظهور وجود حق سبحانه که ظاهراً ... متعدّد ومتکثّر مینماید وحقیقت برهمان وحدت حقیقی خود است.

XXXI.

اعیان همه شیشهای گوناگون بود * کافتاد بران پرتو خورشید وجد
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود * خورشید در ان هم بهمان رنك نمود

Все идеи — это разноцветные стекла,
На которые упал луч солнца бытия;
Если стекло красное, желтое или синее,
Такого же цвета кажется в нем и солнце.

Пример для пояснения предыдущего. Идеи сравниваются с цветными стеклами, па которые падает свет солнца — бытия. В зависимости от чистоты и окраски стекла и свет, проходящий через него кажется более тусклым или более ярким. Свет во всех случаях одинаков, но проявления его различны.

XXXII.

چون بحر نفس زند جه خوانند بخار * چون شد متراکم آن نفس ابر شمار
باران شود ابر چون کند قطره نثار * وان باران سیل وسیل بحر آخر کار

Когда море вздыхает, (возникает то), что зовут туманом,
Когда это дыхание сгущается, считай это тучей.
Дождем становится туча, когда проливает капли.
Этот дождь становится потоком, а поток в конце концов снова морем.

XXXIII.

بحریست کهن وجود بس بی پایاب * ظاهر کشته بصورت موج وحباب
هان تا نشود حباب یا موج حجاب * بر بحر که آن جمله سراب است سراب

Бытие, это — древнее море, глубоко-бездонное,
Проявившееся в образе волн и пены;
Берегись, чтобы пена или волны не стали завесой
Над морем, ибо все это мираж, мираж'

То же самое поясняется на другом примере: туман, облако, дождь поток и море — различные по форме проявления одного и того же элемента: воды. Море начало этого ряда, туман поднимается от него, сгущается в облако, облако дает дождь, дождевая вода образует поток, который в коне концов впадает в то же море. Аналогия с идеями и абсолютными бытием очевидна.

XXXIV.

اعیان حروف در صور مختلفند * لیکن همه در ذات الف مؤتلفند
از روی تعین همه با هم غیرند * وز روی حقیقت همه عین الف اند

Идеи букв — в образах различны,
Но в субстанции своей все они слагаются из элифа,
С точки зрения оформления все они отличаются друг от друга,
С точки зрения истинной сущности все они — сам элиф.

Еще пример: идеи — различные буквы в разнообразии их произношения и начертания, бытие — элиф, неслышно и незримо имеющийся в каждой букве.

XXXV.

در مذهب اهل کشف و ارباب خرد * ساریست احد در همه افراد عدد
زیرا که عدد گر چه برونست ز حد * هم صورت و هم مادّه اش هست احد

Согласно толку людей откровения и мудрецов
Единица распространяется на все отдельные числа.
Ибо числа, если они и вне границ,
Все же форма и основа их — единица.

XXXVI.

تحصیل وجود هر عدد از احد است * تفصیل مراتب احد از عدد است
عارف که ز فیض روح قدسش مدد است * ربط حق و خلقش اینچنین معتقد است

Приобретение бытия каждым числом — от единицы,
Расчленение степеней единицы — через числа.
Гностик, получающий помощь от щедрот Святого Духа,
Представляет себе такой связь между Истиной и тварью.

Еще пример: единица есть начало всех цифр, образующихся от нее путем сложения. Числа в свою очередь дают анализ единицы и указывают на латентные, сокрытые в ней возможности.

XXXVII.

معشوقه یکیست لیک بنهاده به پیش * از بهر نظاره صد هزار آئینه بیش
در هر یک از ان آئینه‌ها بنموده * بر قدر صقالت و صفا صورت خویش

Возлюбленная одна, но только поставила перед собой,
Чтобы поглядеться, более ста тысяч зеркал;

В каждом из этих зеркал показала,
В (сообразии со) степенью полированности и чистоты (его), свой лик.

Еще пример: одно лицо отражается одновременно множеством зеркал. Чем чище зеркало, тем яснее и отражение.

— —

Здесь кончается часть чисто философская и начинается часть, носящая более практический характер.

XXXVIII.

تا کرده طلسم هستیٔ خویش خراب * از گنج حقیقت نتوان کشف حجاب
دریاست حقیقت و سرابست سخن * سیراب نشد کسی ز دریا بسراب

Не разрушив талисмана своего бытия,
Нельзя снять покров с клада истины;
Истина — море, а слова — мираж,
Никто не утолил жажды из реки посредством миража.

XXXIX.

از ساحت دل غبار کثرت رفتن * خوشتر که بهرزه درّ وحدت سفتن
مغرور سخن مشو که توحید خدای * واحد دیدن بود نه واحد گفتن

Сметать с простора сердца пыль множественности
Лучше, чем понапрасну низать жемчужины единства.
Не ослепляйся словами, ибо почитание Бога единым
Это — видеть Его единым, а не называть единым.

Указывается, что все предшествовавшие рассуждения при всей их пользе все же недостаточны и что требуется и практическое проведение в жизнь догматов суфизма. Таковое может быть лучше всего выполнено по уставу ордена Накшбанди, к которому принадлежал и сам Джāмӣ. Следует прославление основателя ордена, Мухаммада ибн-Мухаммада ал-Бухāрӣ, известного под прозванием Накшбанд (728 — 791)[1].

XL.

در مسند فقر چون ببینی شاهی * ز اسرار حقیقت بیقین آگاهی
گر نقش کنی بلوح دل صورت او * زان نقش بنقش بند یابی راهی

Если ты увидишь царство на ложе нищеты,
Ты точно осведомлен о тайнах истины.

---

[1] См. خزينة الاصفيا, т. I, стр. 548-551.

Если ты начертишь на скрижали сердца его образ,
От этого рисунка ты найдешь путь к художнику (или Накшбанду).

XLI.

سرّ غم عشق دردمندان دانند * نه خوش منشان و خود پسندان دانند
از نقش توان بسوی بی نقش شدن * وین نقش غریب نقشبندان دانند

Тайну любовного горя знают скорбные,
Не веселые и не самодовольные.
От этого рисунка можно пройти к безо́бразному,
И этот редкостный рисунок знают Накшбанди.

Практические указания, как вызывать полную внутреннюю пустоту, необходимую для медитации по уставу ордена Накшбанди.

XLII.

سر رشتهٔ دولت ای برادر به کف آر * وین عمر گرامی بخسارت مگذار
دائم همه جا با همه کس در همه کار * می دار نهفته چشم دل جانب یار

Конец нити счастья в руку возьми, о брат!
Не проводи этой драгоценной жизни попусту!
Постоянно всюду, со всеми и во всяком деле
Держи око сердца скрыто (направленным) в сторону друга.

Указания, как поддерживать духовную связь с основателем ордена и сохранять в сердце представления о нем.

XLIII.

ها غیب هویت امد ای حرف شناس * و انفاس ترا بود بران حرف اساس
باش آگه از ان حرف در امید و هراس * حرفی گفتم شگرف اگر داری پاس

ها пришлось тайной Его сущности, о знающий буквы!
Дыхания твои основаны на этой букве.
Знай об этой букве и в надежде и в страхе,
Сказал я редкостное слово, если ты внимательно отнесешься к нему.

Изъяснение мистического значения слова الله по книге шейха ابو الجناب نجم الدين الكبرى رسالة فواتح الجمال. ها есть указание на сокровенную сущность Божью. Эта же буква произносится каждым живым существом при вдыхании и выдыхании. Она же вместе с тем и основа имени الله, ибо лам и

элиф только определенный член, а тешдид на ламе для усиления определения [1].

Таким образом следует познать, что всякое дыхание есть славословие Богу и, упражняясь, дойти до того, чтобы каждый вздох совершался не иначе, как молитвенный обряд.

XLIV.

خوش آنکه دلت ز ذکر پر نور شود * در پرتو آن نفس تو مقهور شود
اندیشهٔ کثرت ز میان دور شود * ذاکر همه ذکر و ذکر مذکور شود

Блажен ты, если сердце твое исполняется светом от созерцания,
Под лучами его низшая душа твоя становится побежденной,
Мысль о множественности удаляется,
Созерцающий становится созерцанием, а созерцание Тем, Кого созерцают.

Практические указания, как творить созерцание (ذکر).

В заключение следует еще одно четверостишие без комментариев и небольшой трактат о том, как творить созерцание, написанный Джāмӣ со слов духовного наставника его ал-Кашгāрӣ. Способ этот заключается в произнесении слов لا اله الا الله не устами, а сердцем, на подобие христианской «умной молитвы»; при этом подробно указывается какое слово, с каким местом тела следует сочетать.

На этом трактат кончается. План его и приведенные небольшие отрывки показывают, что сочинению этому должно быть отведено подобающее место в ряду источников наших сведений о суфизме.

Конечно суфизм Джāмӣ не то, что суфизм старца Абу-Са‘ӣда ибн-Ӑбӯ-л-Хейра или других ранних подвижников вроде Ибрахӣма ибн-Адхама, Рабӣ‘и, Зу-н-Нуна, Джунейда и пр.

Однако устремлять внимание исключительно на ранний суфизм, еще чуждый схоластических построений и метафизических схем, было бы не вполне правильно. Весьма возможно, что при ближайшем более тщательном изучении философской подкладки суфизма выяснится, что здание это воздвигнуто при помощи чужого материала, что исконные древние верования

---

[1] ذکری که جاریست بر نفوس حیوانات انفاس ضروریهٔ ایشان است زیرا که در بر آمد و فرو رفتن نفس حرف ها که اشارت است بغیب هویّت حق سبحانه گفته میشود اگر خواهند و نخواهند و همین حرف هاست که در اسم مبارك الله است و الف و لام از برای تعریف است و تشدید لام از برای مبالغه در آن تعریف.

арийской расы (световая теория древне-греческих философов), переработаны в стройную схему под влиянием неоплатоников и что, таким образом, это явление не вполне свое, не чисто почвенное.

Однако, если принять во внимание, что величайший из всех мистических поэтов всех времен и народов Джелал-уд-Дӣн-ар-Руми строил все свои поэтические произведения именно на этом фундаменте, а не на древнем суфизме, станет ясно, что усилия, потраченные на изучение этих теорий, затрачены не напрасно.

Из дивана Джелал-уд-Дӣна изданы пока лишь весьма небольшие отрывки[1], критическое издание Месневи отсутствует вовсе. Но приступить к этой гигантской работе должен лишь тот, для кого в философии суфиев не останется более темных и непонятных мест. Эта черная работа должна быть сделана, и одним из маленьких этапов на пути к осуществлению этой задачи должно явиться издание текста «комментариев» Джāмӣ.

Не имея доступа к остальным, указанным в начале этого очерка рукописям, я не решился издать текст по одной, правда прекрасной, рукописи Публичной Библиотеки. Думаю, что краткое изложение содержания ее может оказаться полезным для всех востоковедов, занимающихся суфизмом, и что прекрасные четверостишия, до сих пор совершенно неизвестные, порадуют не одного друга персидской поэзии. Приходится делать то, что позволяют обстоятельства, ибо если откладывать на будущее выполнение задач иранской филологии, ей, быть может, долго придется простоять на той же точке[2].

Е. Бертельс.

---

[1] V. v. Rozenzweig. Auswahl aus den Diwanen des grössten mystischen Dichters Persiens Mewlana Dschelaleddin Rumi. Aus dem Persischen mit beigefügtem Original Texte und erläuternden Anmerkungen. Wien 1838. и Nicholson, Selected poems from the Divani Shemsi Tabrīz edited and translated by —. Cambridge. 1898.

[2] Когда настоящая статья уже была набрана, я, по любезности Ю. Н. Марра, коему я и приношу здесь искреннейшую благодарность, получил литографию نظم السلسله муллы Ахмада Васли, изданную в Ташкенте в литографии Гулам Хасан Арифджанова в 1331 г. хиджры (1912/13). Следом за поэмой в книге идут наши «Комментарии» Джāмӣ. Текст издан весьма тщательно и по хорошей полной рукописи и дал мне возможность установить многие места, ранее казавшиеся мне неясными. Значительных добавлений против рукописи Публ. Библ. нет. Есть конечно и обычные для восточных издателей исправления сомнительного свойства, но вообще издание должно быть признано довольно хорошим и заслуживающим внимания.

Медицинская школа в Джундишапуре.

Моему отцу, доктору А. Эберману, посвящаю.

Среди немногих книг по востоковедению, присылкой которых Запад обрадовал нас за последнее время, к нам прибыла новая книга E. G. Browne'a, озаглавленная «Arabian Medicine, being the Fitzpatrick Lectures delivered at the College of Physicians in November 1919 and November 1920. Cambridge, at the University Press, 1921. 8°. VIII + 126 стр. + Index». Как уже видно по заглавию, книга представляет четыре лекции, напечатанные без всякой переработки, и носит тот полупопулярный характер, которым отличается большинство работ этого автора. Книга читается легко и с большим интересом. К сожалению, при чтении нельзя забыть, что это — воспроизведение лекций. Местами автор ссылается на то, что им было сказано в предыдущих лекциях; этим же объясняется появление таких отделов, как «Recapitulation» в начале III лекции. Кроме того, критический аппарат заставляет желать лучшего: иногда нельзя установить источник, откуда автор взял интересную цитату. Отмечу еще некоторую неравномерность в общем плане и заполнение книги большим количеством арабских и персидских медицинских анекдотов.

Настоящая работа[1] была уже написана, когда названная книга поступила в Азиатский Музей Российской Академии Наук. Освещая один из частных фактов в истории развития медицины, она остается и теперь несколько более полной сводкой материала по данному вопросу, чем книга Browne'a. В дальнейшем изложении места, где я пользовался книгой Browne'a и где я расхожусь с ней, будут отмечены в примечаниях.

[1] Эта работа представляет переделанный и дополненный студенческий реферат, представленный мною В. В. Бартольду. В. В. Бартольд и И. Ю. Крачковский дали мне очень важные указания по существу и по библиографии, за что приношу им глубокую благодарность.

I.

В зарождении интеллектуальной культуры как средневековья[1], так и новейшего времени, медицина и медицинские школы имели крупное значение. Арабские и сирийские источники указывают нам на медицинскую школу в Джундишапуре, имевшую такое значение для мусульманского средневековья[2]; латинские — на «Civitas Hippocratica» в Салерно[3] и события новейшего времени на такое значение европейской медицины для культурного прогресса Японии[4] и Сирии. Заинтересованные чисто практической стороной дела, представители национальности, вступающей на арену умственно-культурной жизни, переводят на свой язык сначала сочинения по медицине, а потом одновременно начинается перевод сочинений по философии[5] и другим отраслям науки. Затем постепенно совершается переход к оригинальной творческой работе; медицина теряет свое преобладающее значение, являясь, таким образом, международным проводником умственной культуры.

Переходя к Джундишапуру, отмечу взгляд Kremer'а[6], связывающего расцвет торговли и промышленности со школой этого города и мнение E. G. Browne'а[7], который говорит о прямой связи арабской медицины через Багдāд, Джундишапур, Эдессу и Антиохию с Александрией. Несмотря на такое значение Джундишапура, о нем до последнего времени не появилось монографии, после устаревшей благодаря изданию не известных в то время арабских источников статьи Шульца «De Gandisapora, Persarum quondam Academia Medica, observatio historica», напечатанной в 1751 г. в XIII томе[8] «Ком-

---

[1] Ср. Neuburger, Geschichte der Medizin, II, 1, S. 279. (Точное заглавие приведено ниже).

[2] Neuburger (op. cit. II, 1, S. 164) говорит, что на Джундишапӯр нужно смотреть, как на «eigentliche Wiege der arabischen Medizin».

[3] Среди деятелей XI в. в Салерно нужно отметить монаха Константина Африканского, родившегося в Карфагене, 30 лет пропутешествовавшего по Востоку, затем поселившегося в аббатстве Monte Cassino и преподававшего и переводившего на латынь при школе в Салерно, где преподавание велось на трех языках: латинском, арабском, еврейском (ср. Hell, Die Kultur der Araber², Lpz. 1919, S. 116; остальные сведения почерпнуты из лекций И. Ю. Крачковского по истории арабистики). Назову еще салернского врача XIII в., еврея Фараджа бен Салема, переводчика Continens'а ар-Рāзӣ (Neuburger II, 1, S. 335).

[4] Привлечением этого последнего факта я обязан Л. Я. Штернбергу, высказавшему подобный взгляд на одном заседании частного научного кружка весной 1921 г.

[5] Ср. в конце о переводах Исхāка ибн Хонейна. По отношению к Салерно ср. переводы Константина Африканского под nn^oo 1, 2 и 33 у Steinschneider'а в статье «Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen», помещенной в Virchow's Archiv, B. XXXVII, за 1866 г., S. 351—410. Я пользовался ею благодаря ссылке у Browne'а.

[6] Culturgeschichte, I, 225.

[7] Op. cit., p. 114.

[8] У Brockelmann'а, Geschichte der ar. Lit. (I, 202, Anm. 1) по ошибке vol. XII.

ментариев» Петербургской Императорской Академии Наук[1]. Но если мы познакомимся с источниками, то вполне понятным станет этот пробел в науке, — до того мало сведений из них можно почерпнуть. Кроме нескольких упоминаний в сирийской литературе[2], весьма скудные сведения дошли до нас в арабской литературе. Всесторонний Ибн Кутейба (ум. в 889 г. по Р. Хр.[3]) дает нам самые ранние по времени сведения о начале Джундишапурской школы в своей книге по истории, озаглавленной كتاب المعارف[4]. Историк ат-Табари (ум. в 923 г. по Р. Х.) сообщает нам об основании города и медицинского центра и приводит несколько анекдотов о врачах или даже со слов врачей. Кроме того два биографа врачей и ученых дают очень мало дополняющие друг друга сведения о врачах Джундишапура в период, когда школа, можно сказать, приближалась к концу своего существования, вследствие постоянного отозвания врачей ко двору, в Багдад. Названные два биографа, Ибн ал-Кыфти[5] (568/1172—646/1248) и Ибн абу-Усайби'а[6] (ум. 668/1270[7]), приводят очень мало сведений относительно самого Джундишапура, занимаясь, главным образом, врачами-выходцами из Джундишапура, так же, как другой автор, сириец, писавший и по-арабски, Абу-л-Фарадж (Бар-Эбрей) († 1289[7])[8], приводящий почти те же известия, что упомянутые выше два биографа. Иногда Бар-Эбрей[9] ближе стоит к своему источнику, чем биографы, пользовавшиеся, очевидно, теми же источниками (ср., напр., рассказ о Джорджисе ибн Бохтишу', кончающийся словами وهذا ثمرة العفّة и рассказ об 'Исе ибн Шухлафа, кончающийся словами وهذا ثمرة الشرّ. Бар-Эбрей[10] приводит оба рассказа один за другим, как они, должно быть, стояли в его источнике; Ибн ал-Кыфти[11] разъединяет их, а Ибн абу-Усайби'а[12] не приводит характерного морализующего заключения, привлеченного мною в арабском тексте). Некоторые

[1] Речь об этой статье будет ниже.

[2] Ср. В. Райт, Краткий очерк истории сирийской литературы; пер. К. А. Тураевой, под ред. П. К. Коковцова. СПб. 1902, стр. 133, прим. 5; стр. 151, прим. 1.

[3] Brockelmann, Gesch. der Arab. Litteratur, I, 120.

[4] Изд. Wüstenfeld'a «Ibn Coteiba's Handbuch der Geschichte», Göttingen 1850.

[5] «Ta'rīkh al-Ḥukamā'», ed. Lippert, Lpz. 1903; в дальнейшем при цитатах—Q. Йакут (Иршад V, 477), Суйути (حسن المحاضرة I, 319) и Browne (Ar. med.) называют его просто al-Qifti. В арабской литературе цитируется часто, как الصاحب جمال الدين (ср. ал-Кутуби, Фават II, 96; Ибн абу-Усайби'а II, 88,25, 177,10).

[6] Ibn Abi Useibia herausgeg. v. Aug. Müller, Königsberg 1884. В дальнейшем — I. a. U.

[7] Год по Brockelmann'y (op. cit.).

[8] По Browne'y (Ar. med., p. 100)—1286 г.

[9] «Historia compendiosa dynastiarum», ed. Ed. Pocock, Oxon. 1663. Ссылаюсь исключительно на арабский текст.

[10] Op. cit., 223 — 224.

[11] Q., pp. 159, 248.

[12] I. a. U. I, 125.

сведения о врачах Джундишапура и их отношении к церковной жизни этого города дают арабы-историки несторианских патриархов: Мāр, ʿАмр и Ṣалӣба[1]. Писательская деятельность Мāра ибн Сулеймāна падает на половину XII века[2]; ʿАмр ибн Маттā написал свое сочинение после 1350 г. по Р. Х. К тому же веку относится работа Ṣалӣбы ибн Йӧханнā, проредактировавшего и дополнившего сочинение ʿАмра.

Последними из названных арабских источников, главным образом, пользовался человек, стоящий на рубеже между Востоком и Западом, араб по происхождению, который всю свою жизнь работал в Европе и писал на латинском языке. Я говорю о мароните Ассемании, капитальный труд которого, Bibliotheca Orientalis, изданный в Риме в 20-х годах XVIII века и дающий извлечения из сирийских и арабских рукописей с латинским переводом, послужил источником, на ряду с Абӯ-л-Фараджем, для статьи вышеназванного Schulze[3]. Кроме того, в более новой европейской литературе, помимо упоминаний в общих историях медицины (укажу здесь на новейшую: проф. Max Neuburger'а[4]) и в историях восточных литератур (главным образом, сирийской и арабской[5]), о медицинской школе писали: Aloisius Sprenger, «De originibus medicinae Arabicae sub Khalifatu» Lugd. Batavorum 1840; Wüstenfeld в «Geschichte der Arabischen Aerzte» (Gött. 1840); Leclerc («Histoire de la médecine arabe», Paris 1876, tome I)[6]; Nöldeke в переводе aṭ-Табарӣ с весьма ценными примечаниями[7] и В. В. Бартольд в работе «о христианстве в Туркестане в до-монгольский период»[8] и в «Историко-географическом обзоре Ирана»[9]. Первые три

[1] Maris, Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria, ed. Gismondi. Romae 1899 (я пользовался только арабским текстом).

[2] См. о них диссертацию Gustav'а Westphal'а «Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken des Mārī ibn Sulaimān, ʿAmr ibn Mâtai und Ṣaliba ibn Johannān». Kirchhain 1901. На эту диссертацию мне указал акад. И. Ю. Крачковский. См. также Болотов. Лекции по истории древней церкви СПб, 1907, I, 201—202.

[3] Шульце, очевидно, не знал восточных языков.

[4] «Geschichte der Medizin». II Band, Erster Teil, 2. Hälfte. Stuttgart 1911 Использованием Neuburger'а я обязан Browne'у (Ar. Med. p. VI). Существует английский перевод Ernest'а Playfair, London 1910 (ibid., note 3).

[5] Упомяну кстати весьма скудные сведения о Джундишапуре на русском языке в работе проф. Холмогорова «Очерк истории арабской литературы», вошедшей во «Всеобщую историю литературы под ред. В. Ѳ. Корша». СПб. 1882, вып. XIII, стр. 324—325. Мне остался неизвестным источник Холмогорова, по которому он писал, что ар-Рāзӣ «был главным врачем в багдадских больницах, в Рее и Джондишапуре» (?) Корш, вып. XIII, стр. 326.

[6] Обе последние работы теперь, после издания текстов, устарели и недостаточны. Предпочтение нужно отдать первой, в виду бо́льшей обозримости и сжатости.

[7] «Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden». Leyden 1879.

[8] ЗВО. VIII, стр. 11—12.

[9] СПб. 1903, стр. 124 — 125. В новейшее время в русской литературе появилось новое упоминание о Джундишапуре в книге В. В. Бартольда «Культура Мусульманства» (Огни, 1918) стр. 11 и 17.

из названных работ имели в виду общую историю арабской медицины, остальные—совсем иные цели. За последнее время в Энциклопедии Ислама появились две статьи, s. v. «Bakhtīshū'» и «Djundaï-Sābūr», которые, несмотря на полноту, нельзя еще считать монографиями по данному вопросу. То же самое можно сказать о новой книге Browne'a, упомянутой выше. Джундишапуру Browne посвящает 5 страниц (pp. 19—24). Поэтому можно сказать, что европейская наука еще не исчерпала сведений о Джундишапуре в восточных источниках. О джундишапурских врачах писал также покойный египетский ученый, Жюржи Зейдāн, в «Истории Цивилизации Ислама»[1].

Постараюсь использовать арабские источники, обращая главное внимание на медицинскую школу в Джундишапуре, а не на биографии отдельных врачей, как это делалось до сих пор[2], хотя, конечно, нужно оговорить, что для намеченной цели придется пользоваться этими же самыми биографиями, дающими весьма скудные сведения о культурной жизни города.

II.

Рассказ о переселении врачей в город Джундишапур[3] (в арабской транскрипции «Джундаїсабӯр»; сирийское название города — «Бет Лапат»; в Хузистане жители называли его «Бӣль»[4]) дошел до нас в нескольких различных редакциях: самый ранний источник, Ибн-Кутейба[5], говорит о поселении римских пленных в Джундишапуре при Шапуре I; он же повествует о переселении в Сӯс врача, выходца из Индии, во дни Шапура II. Последний рассказ передает и ат-Табарӣ, упоминающий также о пленении императора «ар-Рийāнӯс» (الريانوس), т. е. Валеріана, и о поселении его и пленных ромеев в городе Джундишапуре[6]. Ибн ал-Кыфтӣ и Абӯ-л-Фарадж приписывают поселение врачей в Джундишапуре Шапуру I, основателю города, причем врачи переселяются из страны Рӯмов (из Антиохии), вместе со свитой дочери Румского кайсара, невестой Шапура.

Ибн Кутейба в своей упомянутой выше книге كتاب المعارف[7] пишет: «Сāбӯр ибн Ардешир[8].... отправился в Нисӣбӣн, где было большое число легионов

---

[1] تاريخ التمدن الاسلامى Миср 1904, т. III, стр. 138—144. На это сочинение мне любезно указал имам Л. Исхаков. Упоминают о Джундишапуре еще Herzfeld, Samarra, 1907, S. 64 и de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam (Stuttgart 1001), S. 20, § 5.

[2] Wüstenfeld и Leclerc.

[3] Как, известно, развалины Джундишапура находятся в Хузистане, неподалеку от Дизфуля (ср. В. В. Бартольд «Ист.-геогр. обзор Ирана» стр. 125).

[4] Ат-Табарӣ (I, 831, 7): واهل الأهواز يسمّونها بيل باسم القيّم كان على بنائها.

[5] См. ниже.

[6] Ср. а-тТабарӣ, I, 827, 1.

[7] Ed. Wüstenfeld, S. 322, Z. 8—13.

[8] Шапур I.

*

ḳаӣс̣ара. Он осадил их и покорил его. Затем он вторгся в землю Румов и покорил в Сирии несколько городов. Затем он отправился в свое государство и распределил тех пленных, которые у него были, в три города: в Джундайса̄бур и Са̄бӯр, который в Фа̄рсе, и Тустер, который в Ахва̄зе»... Немного дальше[1] он говорит о Шапуре II: «На него[2] поспешила дряхлость, и его немощи умножились. Он послал к царю Хинда попросить его, чтобы он прислал ему врача. И тот лечил его, пока не окрепли его сухожилия и его кожа и усилилось его зрение и он стал любезным к женщинам и стал в состоянии ездить верхом. (Шапур) облагодетельствовал за это врача и приказал ему выбрать город из (всех) его городов, чтобы поселиться в нем. И он избрал город Сӯс, (где) потом умер. А жители Сӯса унаследовали его медицину и стали врачами Фа̄рса по этой причине и потому, что наследовали тем, кто поселился там из пленных Ромеев».

Вот что говорит ат-Т̣абарӣ[3]:

«Затем... Са̄бӯр[4] ..... построил город Найса̄бӯр и другие города в Синде и Сиджистане и перевез врача из Хинда. Он поселил его в ал-Кархе, (что) в ас-Сӯсе. Когда же он умер, жители ас-Сӯса наследовали ему в его медицине. Поэтому люди этой области и стали самыми (искусными) врачами персов. Он (т. е. Са̄бур) завещал царство своему брату Ардешӣру. Царство Са̄бӯра продолжалось 72 года».

Абӯ-л-Фарадж[5] пишет:

«Ḳайс̣ар Аврелӣнӯс[6] царствовал 6 лет; он заключил перемирие с Са̄бӯром, царем Фа̄рса, и выдал за него свою дочь. Са̄бӯр построил для нее в Фа̄рсе город, подобный Византии[7]; он назвал его Джундайса̄бӯром. Аврелӣнӯс послал на службу своей дочери несколько греческих (букв. понийских) врачей, которые распространили на востоке иппократову медицину».

Приведу рассказ об основании города и о переселении врачей по Ибн ал-Ḳыфт̣ӣ[8] (в биографии врача Джабра'ӣля ибн Бохтӣшӯʿ):

«Жители Джундайса̄бӯра (принадлежат к числу) врачей. У них искусность в этой профессии и знание со времен хосроев. Вот причина достиже-

---

[1] Ibid., S. 325, Z. 5—11.

[2] Чит. عليه вм. عليهم.

[3] Annales, II, 845, 9, 13--16. Ср. Nöldeke, op. cit., 67—68.

[4] Шапур II.

[5] Op. cit., стр. 129.

[6] اورلينوس.

[7] بوزنطيا. Бар-Эбрей, очевидно, лучше знал римскую историю; Ибн-ал-Ḳыфт̣ӣ (Q., p. 133,6) пишет о городе «на подобие Константинополя», не принимая во внимание, что Шапур правил с 241 до 272 г., а Византия была переименована в К-поль при Константине I (324—337).

[8] Q., p. 133—134.

ния ими такого состояния, а именно: Са̄бӯр ибн Ардешӣр[1] заключил перемирие с кайсаром Фил-с (فيلس)[2], царем Рӯма, после своей победы над страной Сурийа и покорения Анта̄кии. Он (Са̄бӯр) потребовал от него, чтобы он женил его на своей дочери на некоторых (условиях), относительно которых они согласились. Кайсар исполнил это. Но прежде чем ее привезли к нему, он (Са̄бӯр) построил для нее город на подобие Константинополя[3]; это и есть город Джундайса̄бӯр. В их биографиях упоминается, что он был селением, принадлежавшим человеку, известному как Джунда̄, и что Сабур, когда выбрал это место, чтобы построить на нем город, давал ему за него (= селение) значительные деньги. Но тот не согласился продать его. Тогда (Са̄бӯр) сказал: «Позволь мне построить его!»[4]. Но тот противился, кроме как (при условии), что сам будет участвовать наравне с ним (= Са̄бӯром) в постройке. Проходящие спрашивали рабочих: «Кто обстраивает ее (= землю)?». Те отвечали: «Джунда̄ у Са̄бӯр (т. е. Джунда̄ и Са̄бӯр) обстраивают ее». И стало ее именем Джундайса̄бӯр. Когда же он поселил там дочь кайсара, вместе с нею переселились (люди) всех профессий из жителей ее страны, из (числа) тех, кто был ей нужен. С нею переселились опытные врачи. Когда же они пробыли там, они начали учить юношей из (числа местных) жителей. Так их дело не переставало укрепляться в знании, и они постепенно усовершенствовались[5] в нем и составили каноны лечения сообразно с темпераментами (в) их странах, пока они не достигли заслуг. (Есть) люди, которые предпочитают их лечение и их методы (лечению) греков и хиндов, ибо они взяли лучшие стороны каждой школы и прибавили к этому то, что извлекли из своего собственного (опыта)[6]. Они составили себе реестры, каноны и книги, где они собрали всё хорошее. И вот, в 20-м году правления Кисры (Хосроя), собрались врачи Джундайса̄бӯра по приказанию царя. Между ними ходили вопросы и ответы, которые были занесены (в книги) с их (слов)[7]. Это было славным делом! В центре заседания был Джабра'йль Дуруста̄ба̄з̱[8], т. к. он был врачем Кисры, а вторым (был) ас-Суфиста̄'ӣ[9] и его коллеги, и Йӧх̣анна̄, и компания врачей. Среди них ходили (такие) вопросы и ответы, что, когда пораздумает над ними читатель, он сочтет это доказательством их превос-

---

[1] Шапур I.

[2] Варианты: فيلسوف или فيلبس; «gemeint ist Valerian» (Lippert, прим. [a]); у ат-Т̣абарӣ I, 826 ult. الريانوس ар-Рийа̄нӯс.

[3] Ср. выше, стр. 52. прим. 7.

[4] Т. е. город.

[5] Букв. «увеличивались».

[6] Букв. «со стороны своих душ».

[7] Букв. «были утверждены».

[8] У Sprenger'a (De Orig., p. 10) «Dersetbad درست باد».

[9] Sprenger (loc. cit.) «el-Tasiufistami التسيو فسطامى» (sic!).

ходства и обилия их познаний. Так продолжалось с ними, пока ал-Мансӯр не стал управлять халифатом. Он построил Город Мира (т. е. Багдāд), и случилась с ним болезнь. Он потребовал от них Джӯрджӣса ибн Бохтӣшӯ', о чем будет речь в своем месте, ин шā'Аллāх!».

Оставляя в стороне легенды о возникновении города[1], достаточно обстоятельно и всесторонне разработанные Nöldeke[2], также как этимологию его имени «Джундишапур», при рассмотрении вопроса о возникновении медицинской школы мы сразу сталкиваемся с двумя возможными предположениями: медицина могла притти в Персию как из Индии, так и из греко-римского культурного мира.

О влиянии индийской медицины на развитие интересующей нас науки на почве персидско-арабской культуры мы имеем еще несколько свидетельств. Широкой известностью пользуется персидский врач Бурзӯя[3], вывезший из Индии знаменитые басни Калилы и Димны во время Хосроя Ануширвана[4]. На основании введения к этой книге, приписываемого вполне основательно, как доказывает Nöldeke[5], тому же Бурзӯе, можно предположить, что он вывез оттуда же научные сведения по медицине; начало своего медицинского образования он получил все же в Персии[6]. Бурзӯя переписал в Индии и другие книги (может быть по медицине?)[7]. В 'Аббāсидскую эпоху часто говорят о переводах медицинских сочинений с индийского на персидский и арабский языки[8]; иногда[9] переводили сначала на персидский язык (пехлеви?), затем на арабский уже с персидского перевода (параллель можно видеть в переводах с греческого на арабский, когда переводили сначала на сирийский, а потом с сирийского на арабский[10], и в переводах с арабского на латынь, когда посредствующим звеном служили иногда еврейские переводы испанских евреев, иногда кастильские переводы[11]). Среди врачей индийского происхождения[12] известностью пользовались Сāлиҳ

[1] Browne (Ar. Med., p. 20) не вполне точно говорит, что город был основан *на месте*, которое по-сирийски называлось Бēт-Лāпāт.

[2] Op. cit., S. 41, Anm. 2. Ср. также В. В. Бартольд «Ист.-геор. обз. Ирана», стр. 125.

[3] О форме Бурзуя (а не Барзуя) ср. SBWA, ph. Cl. Bd. 116 (1888), S. 400. Nöldeke, Persische Studien I.

[4] I. a. U. I 308; Leclerc I. p. 25.

[5] Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna, S. 2.

[6] Ibid., S. 11 (перевод «введения»).

[7] S. 27.

[8] Leclerc I, p. 281, 282. Фихрист, ed. Flügel, 303,5; 245,6—9; Sprenger (De orig.), p. 13—14; Flügel «Zur Frage über die ältesten Übersetzungen indischer und persischer medicinischer Werke ins Arabische» (ZDMG. XI, 148).

[9] Фихрист, 303,8; ср. I. a. U. II, 32, строка 21.

[10] Ср. Neuburger II, 1, S. 147.

[11] Ср. Neuburger II, 1, S. 332; о роли евреев ср. ibid., S. 336 (особенно Anm. 3).

[12] I. a U. посвящает им целую главу, стр. 32—35 II-го тома.

ибн Бахла[1] и врач-переводчик Манка ал-Хинди[2]. E. G. Browne[3], говоря о сочинении врача 'Алӣ ибн Раббана из Табаристāна, озаглавленном فردوس الحكمة[4] и написанном в 850 г. по Р. Х., упоминает, что «четвертая и последняя беседа в седьмой части содержит конспект индийской медицины» (a summary of Indian Medicine) в 36 главах.

Итак, влияние индийской медицины на Сасанидскую и 'Аббāсидскую несомненно; и если мы примем показания Ибн Кутейбы и ат-Табарӣ, как свидетельства этого влияния на развитие медицины в Хузистане, не решая определенно вопроса о пионерстве в пользу выходцев из Индии, как это делает ат-Табарӣ, то мне кажется, что мы поступим правильно.

Рассматривая вопрос о влиянии греко-римской медицины, нужно сказать, что оно было, повидимому, сильнее индийского. Уже количественно у источников преобладает рассказ о занесении медицины в Джундишапур с Запада; кроме приведенных выше Ибн-Кутейбы, Абӯ-л-Фараджа и Ибн ал-Кыфтӣ, о поселении антиохийских пленных в Джундишапуре говорят еще тот же ат-Табарӣ, 'Амр и Мāр[5]. Нужно еще отметить, что редакция данных отрывков у Ибн Кутейбы, Абӯ-л-Фараджа и Ибн ал-Кыфтӣ настолько разнится, что мы не можем считать их восходящими к общему первоисточнику. Врачи Джундишапура, выходцы с Запада, принесли с собой свою религию. Основался, повидимому, значительный несторианский центр в Джундишапуре. Мы видим, что там были свои митрополиты[6] и находилась богословская школа (اسكول)[7]. Даже врачи из семьи Бохтӣшӯ' во время 'Аббāсидов принимали деятельное участие в жизни митрополии[8].

Итак, приступая к вопросу о причинах выселения греко-римских

---

[1] I. a. U. II, 34; Q. 215; о Бахле см. ал-Джāхиз كتاب البيان والتبيين (Миср 1313) I. 40 (указание И. Ю. Крачковского). Там же о других врачах: منكه; بازيكر; قلبرقل; سندباز (sic!) и др.

[2] I. a. U. II 33; Фихрист 245,7; 303,6 и 12; ал-Джāхиз كتاب الحيوان VII, 65. Sprenger (de Orig.), p. 13. Ср. рассказ о его отношениях к Яхйе бармекиду, 'Ыкд (изд 1293 года.) III, 30, 18—30 (указание И. Ю. Крачковского).

[3] Ar. med., p. 39.

[4] E. G. Browne обещает издать и перевести этот текст.

[5] Ed. Gismondi I, 8, II, 14.

[6] Об основании митрополии см. Gismondi, loc. cit., ср. Райт, стр. 121.

[7] Gismondi I, 63: ЗВО. VIII, стр. 11; ср. статью Schulze (Comm. acad. scient. Petropol. t. XIII, p. 447—448), где он пишет о перенесении богословской школы из Beth-Lapeth'а в Gandisapor. Как доказал Nöldeke (Geschichte der Perser u. Araber, loc. cit.), Бет-Лапат есть ни что иное, как сирийское название Джундишапура. Неточность у Schulze основана на недоразумении у Assemanus'а (IV, 932), хотя в index'е (III, 680) у него же: « Gandisapor... eadem ac Lapethae seu Elamitides »....

[8] О роли джундишапурских врачей при избрании католикоса ср. Gismondi I, 78; II, 72, 69. Еще Assemanus III, 508—509. Об отношении бывш. митрополита Джундишапура к врачам (неизвестно каким) во время халифа 'Осмāна еще Gismondi II, 55.

врачей из пределов империи, мы можем предположить две возможности: 1) врачи вместе с другими жителями городов империи, временно покоренных персами во время войн, были уведены в плен; или же 2) врачи переселились из пределов империи вследствие религиозных гонений на еретиков.

Как Ибн ал-Кыфтӣ, так и Абӯ-л-Фарадж связывают переселение в Джундишапур с перемирием, заключенным во время одной из войн, так часто происходивших между Римской империей и Сасанидским государством. Возможно, что врачи были уведены в плен принудительным порядком. Насильственное выселение более опытных в промышленном отношении жителей завоеванной страны — прием, часто практиковавшийся завоевателями, стоящими по степени развития культуры и промышленности ниже, чем население покоренной страны. Так, в XII веке, норманны во время войны с византийским императором Мануилом I и захвата Пелопонеса увели фиванских шелководов и ткачей и поселили их в Сицилии. Так монголы Чингиз-хана, покоряя города Туркестана, уводили с собой ремесленников из покоренных городов[1].

Касаясь другой возможности, а именно переселения врачей вследствие религиозных преследований, отмечу временное выселение последних неоплатоников (Симплиция, Дамасция и др.) в Персию, после уничтожения Афинской Академии в 529 г.[2] и частые гонения на несториан и представителей других сект в пределах империи, которые повлекли за собой выселение несториан в Персию и дальше на Восток, в Среднюю Азию, где христианство распространялось в виде несторианства, яковитства и православия[3]. В Джундишапуре мы находим центр несториан, что служит подтверждением возможности этого мотива переселения[4].

Итак, возможно, что влияли оба фактора. Быть может, основание медицинскому центру было положено насильственным переселением врачей во время войны, а позднейшие эмигранты-врачи стекались в центр, где можно было создать условия для работы, более или менее похожие на те же условия на родине.

Остается сказать несколько слов об Антиохии. Роль Антиохии в куль-

---

[1] Ср. В. В. Бартольд, Туркестан в эпоху монгольского нашествия II, стр. 445 (Самарканд); 470 (Гурганд), 483 (Мерв и Нишабур).

[2] Виндельбанд, История древней философии, пер. М. Рубинштейна, Москва, 1911, стр. 392.

[3] Ср. статью В. В. Бартольда «О христианстве в Туркестане в до-монгольский период» (ЗВО. т. VIII, стр. 10—11).

[4] Browne (Ar. Med. p. 21) также считает развитие школы в Джундишапуре «непредвиденным и неожиданным результатом византийской нетерпимости».

турной жизни империи III—IV вв. не из последних[1]. Достаточно сказать, что из Антиохии происходил ритор Либаний, друг Юлиана, и «настоящий представитель эллинизма», как его называет проф. А. А. Васильев[2], кроме того, из Антиохии же вышел св. Иоанн Златоуст, ученик Либания, позднее архиепископ Константинополя, знаменитый церковный писатель и отец Церкви. Из врачей родом из Антиохии мы можем назвать только Аполлония Эмпирика (около 230 г. по Р. Х.)[3].

Решить вопрос о точном времени возникновения школы врачей мы, к сожалению, не можем, так же, как вопрос о национальности первого врача. Schulze[4] на основании сопоставления исторических данных (главным образом, годов царствования названных в рассказе об основании Джундишапура императоров и Сасанидских царей) относит основание города и школы приблизительно к 260-м годам по Р. Х. Neuburger'у[5] кажется, что самая медицинская школа основана несторианами в V веке. Если Шапур I (241—272) был основателем города[6], то можно думать, что медицинская школа начала формироваться около времени Шапура II (309—379) под влиянием столкнувшихся на почве Джундишапура греческой и индийской медицины[7]; смутное указание на это можно увидеть в словах Ибн ал-Кыфтӣ لأنّهم اخذوا فضائل كلّ فرقة فزادوا عليها بما استخرجوه من قبل نفوسهم, приведенных выше в переводе. Таким образом, мое мнение совпадает с той картиной возникновения медицины в Сусе, какую нам дает самый ранний арабский источник, Ибн Кутейба.

III.

При Сасанидах город Джундишапур играл довольно крупную роль. Ал-Мас'удӣ[8] пишет, что все цари-Сасаниды, вплоть до Хормуза сына

---

[1] Ср. «Die Kultur der Gegenwart», Teil I, Abt. 8, Seite 246. Также Neuburger II, 1, S. 139, Anm. 1.

[2] «Лекции по истории Византии», том I, стр. 68.

[3] Hirsch, «Biographisches Lexikon der hervorragenden Aerzte» (1884) I, S. 160.

[4] Op. cit., стр. 447. «In hac igitur urbe a prima sua origine, hoc est ab saeculi christiani tertii anno circiter sexagesimo, schola medica floruit, a viris Graecam medicinam edoctis fundata».

[5] Op cit. II, 1, S. 140: «eine eigentliche *medizinishe Lehranstalt* scheint jedoch erst am Ende des 5. Jahrhunderts von den Nestorianern in *Dschondisabur*, im Anschluss an ihre kirchliche Schule, begründet worden zu sein». De Boer, op. cit, S. 20 считает основателем школы Хосроя Ануширвана (531—578).

[6] В данном случае мое мнение совпадает с мнением E. G. Browne'a (Ar. med., p. 19).

[7] Ср. Neuburger II, 1, S. 141. «... die mediz. Schule von Dsch... bildete den *Kreuzungspunkt griechischer und indischer Heilkunst*». О разноплеменных влияниях на мед. школу в Салерно ср. у Neuburger'a (II, 1, S. 282).

[8] «Prairies d'or», ed. Barbier de Meynard, t. II, p. 175.

Нерсэ, имели там свою резиденцию. То же подтверждает Хамза Исфаханский[1]. Ал-Бӣрӯнӣ[2] пишет, что труп Мани, основателя манихейства, набитый соломой, был повешен на воротах города во времена Бехрама сына Хормуза. В Шāхнāмэ Фирдаусӣ (ed. Jules Mohl V, 474) Шапур II говорит о трупе Мани:

همان چرمش آگنده باید بکاه * بدان تا نجوید کس این پایگاه
بیاویختن از در شارسان * وگر پیش دیوار بیمارستان

«Также его кожу нужно наполнить соломой,
Для того, чтобы никто не искал этого положения;
Вывесить на воротах шахристана[3],
Или даже перед стеной больницы».

Изображение этой сцены дошло до нас в виде миниатюры, иллюстрирующей одну из рукописей Шāхнāмэ (см. Schulz, «Die persisch-islamische Miniaturmalerei» II, табл. 25)[4].

Сведений о жизни медицинской школы и о больнице до нас, к сожалению, дошло очень мало: у Мāра[5] упоминается какой-то Бох̣тӣшӯʿ رئيس الاسكول во дни Хосроя и Шӣрӣн (т. е. Хосроя II); но не указывается на то, какой именно школы[6]; выше было приведено в переводе место из Ибн ал-К̣ыфт̣ӣ, где говорится о конгрессе врачей, созванном по приказанию Хосроя (Анушпрвана?) на 20-м году его правления (т. е. в 551 г. по Р. Х.?). Из него мы узнаем имена врачей: лейб-медика Джабра'ӣль Дурустāбāз (первое имя указывает на христианина; второе, персидское, может быть рассматриваемо просто как титул?); врачей ас-Сӯфиста'ӣ (имя, знаменующее, вероятно, греческое происхождение врача, или его близость к эллинистической культуре) и Йох̣анны (из этого имени мы не можем вывести никаких заключений, кроме принадлежности врача к христианству).

Итак, из этих имен ясно, что большинство врачей были христианами;

---

[1] Ed. Gottwaldt I, p. 52.

[2] «Chronologie orientalischer Völker», ed. Sachau, S. 208, Z. 18. Browne (Ar. med., p. 20) отмечает и то и, другое, не называя источника. Ср. о том же у ат-Т̣абарӣ, I, 834.

[3] Шах̣ристан — город, окруженный стеной.

[4] Ф. А. Розенберг обратил мое внимание на семитический тип и оригинальный костюм у лиц, стоящих под повешенным. Возможно, что на этой миниатюре до нас дошло изображение джундишапурских врачей-сирийцев. Отмечу, что семитический тип арабов резко обозначается на персидских миниатюрах. Особенно ярко это выступает на иллюстрациях к Лейле и Меджнӯну.

[5] Ed. Gismondi I, p. 59.

[6] Отмечу здесь, что по Мāру (Gism. I, 50) заболевший Хосрой выписывает врача от царя Ромеев.

о национальности врачей мало что можно сказать: возможно, что ас-Сӯфиста̄'ӣ был греком, а Дурустāба̄з — персом (если это не титул, а имя).

Прежде чем перейти к сведениям о других врачах-выходцах из Джундишапура, перечисление которых придется начать, как это ни странно, с араба ал-Ха̄риса ибн Келеды, жизнь которого относится приблизительно к началу VII века, т. е. к концу династии Сасанидов, приведу вкратце то немногое, что дает старейшая работа о Джундишапуре вышеназванного Schulze, и что отсутствует в использованных мною арабских источниках.

Главный врач больницы Джундишапура, возникшей, по мнению Schulze, по инициативе христиан, был в то же время начальником школы. Местному несторианскому митрополиту принадлежало право высшего контроля над школой[1]. До поступления в медицинскую школу юноши проходили известный курс наук. Assemanus, которого приводит и Schulze, перечисляет науки, преподававшиеся в несторианских богословских школах, не считая богословских наук. В их число, кроме обычных для средних веков septem artes liberales, состоявших из trivium'а и quadrivium'а, входят еще поэтика, медицина и др.[2]. Доступ в школу был, очевидно, возможен только христианам-несторианам, поэтому Schulze (p. 445) сомневается в том, что ал-Ха̄рис ибн Келеда мог учиться в медицинской школе Джундишапура. Однако возможно, что ал-Ха̄рис был христианином, так как христианство, наравне с иудейством, было распространено во многих местах доисламской Аравии[3]. Возможность того, что ал-Ха̄рис учился вне школы частным образом у врачей, если он не был христианином, отвергается известиями Schulze[4] о том, что в Нисибӣне[5] ученикам было запрещено обращаться к врачу вне школы с целью учения. Врачи допускались в больницу, пройдя курс в школе[6]. Наивысшее процветание школы Schulze[7] относит ко второй половине VI века (неясно, на каком основании). Вот и все известия, которые можно почерпнуть у Schulze в дополнение к приводимым сведениям.

Переходя далее к ал-Ха̄рису ибн Келеде, которого придется коснуться еще в этой главе, так как он, будучи современником Мухаммеда, был

---

[1] Schulze, op. cit. p. 453.

[2] Schulze, p. 451; Assemanus IV, 943. Преподавание музыки из этих 7 artes liberales в Джундишапуре подтверждается сведениями у Q (p. 162) о том, что ал-Ха̄рис ибн Келеда научился игре на лютне в Фа̄рсе и Йемене.

[3] О распространении христианства в доисламской Аравии ср. Lammens, Le Califat de Yazid I-er, p. 287 и прим. 4.

[4] Ibid., p. 458.

[5] О Нисивийской школе ср. статью Chabot (Journal Asiatique 1896, 9 sér., t. VIII, p. 43 сл.).

[6] Ibid., p. 453.

[7] P. 455.

современником и последних Сасанидов [ср. его разговор с Хосроем Ануширваном (sic!) у Ибн абӯ-Уçайби'и[1]], мы разберем вопрос о национальности джундишапурских врачей, известных нам из дошедших биографий.

Знаменитая семья Бохтӣшӯ', проявлявшая так долго деятельность в культурной жизни халифата[2], относится Ибн абӯ-Уçайби'ей к врачам-сирийцам[3]. Эта культурная деятельность началась с призвания в Багдад, ко двору ал-Манçӯра, Джорджиса ибн Бохтӣшӯ' (в 148/765 г.[4]) и кончилась со смертью последнего представителя семьи[5], называемого биографами, 'Убейд Аллāха ибн Джабра'ӣля, — в пятидесятых годах V века хиджры (= 1058[6] — 1067 по Р. Х.). Самое имя «Бохтӣшӯ'» Ибн абӯ-Уçайби'а объясняет такими словами (I, 125—126) ومعنى بختيشوع عبد المسيح لأن فى اللغة السريانية البخت العبد و يشوع عيسى عليه السلام т. е.: «Бохтӣшӯ' значит раб Христа, ибо на сирийском языке „Бохт“ = „раб“, а „Йешӯ'“ = „Иисус“ (мир над Ним!)[7]». Nöldeke[8], а за ним и Browne[9] объясняют это имя от средне-персидского buχt (ср. имя Хафтāнбухт) в значении «Иисус спас». Отмечу, что buχt в именах стоит чаще в виде суффикса (ср. там же у Nöldeke). Об известности фамилии Бохтӣшӯ' можно судить по работе И. Ю. Крачковского[10], где приводятся слова поэта XII в. Ибн ат-Та'āвӣзӣ: «Благодаря ему все мои жалобы прекратились; я удалил их точно при помощи самого Бохтӣшу'». К отдельным представителям этой семьи придется еще вернуться в следующей главе, когда речь будет о медицинской школе Джундишапура при первых 'Аббāсидах.

Из других национальностей нужно отметить хузистанцев (жителей

---

[1] Op. cit. I, 110.

[2] Ср. в салернской школе семью врачей - Платеариев (Neuburger, op. cit., II, 1, S. 293, Anm. 1).

[3] 8-ая глава соч. عيون الأنباء فى طبقات الأطباء Ибн-абӯ-Уçайби'и (I, 123) озаглавлена так: فى طبقات الأطباء السريانيين الذين كانوا فى ابتداء ظهور دولة بنى العبّاس
Глава начинается так:
ولنبتدئ بذكر جورجس وابنه بختيشوع والمتميّزين من أولاده على تواليهم
О Бохтӣшӯ' ибн-Джабра'ӣле I. a. U. (I, 138,8) говорит: كان سريانيا.

[4] У Schulze (op. cit., p. 452) ошибочно это сообщение отнесено к 139 г. х. (ср. I. a. U. I, 123; Q, 158).

[5] Browne (Ar. med. p. 25) называет таковым Джабра'ӣля сына 'Убейд Аллāха, умершего 10-го апреля 1006 года, отца названного у меня 'Убейд Аллāха ибн Джабра'ӣля

[6] У Leclerc'a (I, 372) по ошибке 1005 год (ср. I. a. U. I, 148).

[7] О формуле تسليم, сопровождающей имя Иисуса Христа, ср. данные, собранные у Lammens'a, Le Califat de Yazid I-er, p. 21 note 4.

[8] Geschichte des Artakhshir i Papakan, S. 49, Anm. 4.

[9] Ar. med., p. 23.

[10] Хр. Вост. VI, 275. Работа озаглавлена: «Християне и христианские термины у мусульманского поэта XII в.».

Хузистана, юго-западной части Ирана): Сахля ал-Кӯсаджа[1] и его сына, Сāбӯра ибн Сахля. О первом из них оба биографа[2], также как Абӯ-л-Фарадж[3], приводят анекдот, в котором осмеивается его варварское (Q., loc. cit. بالعجمية) арабское произношение. Вот эта фраза, как она звучала в его устах: صرى وهك المسيه اذروا فى اذنه اية خرسى, и вот та же фраза по-арабски: صرع وحقّ المسيح آقرؤوا فى أذنه آية الكرسى.

Единственный араб из школы Джундишапура — это ал-Ҳāрис ибн Келеда, если не считать Ҳонейна, ученика джундишапурцев на почве Багдāда.

Поражает отсутствие чистокровных персов, которые дали арабской медицине таких людей, как ар-Рāзӣ (происходил из Рея) и Ибн-Сӣнā (Авиценна: его отец — выходец из Балха)[4]. Семью Мāсӯи (ماسويه или Мāсавейхи) приходится признать сирийской[5]; жена Мāсӯи и мать Йӯҳанны и Михаила — رسالة (Р-сāла) — была славянкой[6]. Вопрос остается открытым относительно Дихиштека (دهشتك), имя которого, может быть, персидское. Aug. Müller (I. a. U. Lesarten, S. 23) пытается сопоставить с «هوشنك Teufel» (sic!), что мало вероятно в имени христианина.

Но родным языком врачей Джундишапура был персидский, как это ясно из рассказов: о приезде Джōрджӣса ибн Боҳтӣшӯʻ к халифу ал-Манҫӯру[7] и о беседе ар-Рашӣда с Мāсӯей[8]. Характерен анекдот, приведенный И. Ю. Крачковским в его статье «Феодор Абӯ-Ḳурра у мусульманских писателей IX—X в.»[9]. Врач-мусульманин, жалуясь на «засилие» христиан в области медицины, говорит между прочим, перечисляя свои «недостатки» по сравнению с христианами: «речь моя—арабская, а лучше, если бы мой язык был жаргоном жителей Джундӣ-Сāбӯра» (у ал-Джāҳиза в арабском тексте[10] لغة اهل جندى سابور)[11].

---

[1] Т. е., с редкими волосами в бороде, прозванный так по контрасту, т. к. у него была большая борода, как рассказывает I. a. U. (I, 160). Может быть, в этом, наоборот, кроется указание на тип жителей Сузианы, не арийцев и не семитов (ср. о них В. В. Бартольд «Ист.-геогр. обз. Ирана», стр. 123). Ср. по этому поводу Goldziher, Muh. St. I, 136, Anm. 5. О Сахле и его прозвище ср. также Steinschneider (Virchow's Archiw, B. XXXVII, Berlin 1866, S. 395).

[2] Q. 196; I. a. U. I, 161.

[3] Historia dyn., 251.

[4] Q. 413,7.

[5] У I. a. U. ماسويه включен в ту же 8-ую главу о сирийских врачах, как и Боҳтӣшӯʻ; Abul Pharagius (236) говорит о Йӯҳанне ибн Мāсӯе يوحنا بن ماسويه النصرانى السريانى.

[6] О ней Q. 384,13 и 387,19. I. a. U. I, 175,3 и Абӯ-л-Фарадж 258.

[7] Q. 158.

[8] I. a. U. (I, 173,17—18) говорит о нем وكان اعجمى اللسان.

[9] Хр. Восток, т. IV (вып. III), стр. 304. Анекдот заимствован из «Книги Скупых» ал-Джāҳиза.

[10] Ed. van Vloten, p. 110 наверху.

[11] Тот же анекдот приводится Browne'ом (Ar. med., p. 7—8), которому статья И. Ю.

Ал-Ха̄рис̱ ибн Келеда, из племени С̱акыф, родился в ат-Та̄'ифе[1]. Он отправился в Фа̄рс[2] и научился медицине у жителей Джундишапура и других городов, еще во времена язычества. Ибн ал-Кыфтӣ[3] рассказывает, что он, как врач, пользовался известностью в стране персов и приобрел там большие богатства. Это известие кажется странным, так как мы знаем, до чего ревностно врачи-джундишапурцы оберегали медицину в своих руках во времена 'Аббāсидов[4].

Роль ал-Ха̄рис̱а в жизни Аравии эпохи Мухаммеда довольно значительна. Известно, что пророк посылал своих больных последователей лечиться к нему[5]. Он назывался «врачем арабов» طبيب العرب[6].

Умер ал-Ха̄рис̱ по одним сведениям[7] в начале ислāма, по другим[8] — во времена Му'авийи. Wüstenfeld[9] называет годом его смерти 13 г. х. (= 634), должно быть, на основании Абӯ-л-Фиды, цитируемого у него[10].

Ибн абӯ-Усайби'а[11] рассказывает о беседе ал-Ха̄рис̱а с Хосроем I Ануширваном (531—578). По хронологическим соображениям нужно признать более вероятным, что ал-Ха̄рис̱ говорил с Хосроем II Первизом (590—627), и что Ибн абӯ-Усайби'а или какой-нибудь более ранний писатель отнесли ал-Ха̄рис̱а к наиболее известному из двух Хосроев[12]. Ибн ал-Кыфтӣ об этом событии ничего не говорит[13].

Крачковского осталась неизвестной [«I will contend myself with one instance (hitherto, I believe, unnoticed in Europe)»]. Еще раньше этот текст использовал Lammens (M. F. O. I, 1906 Beyrouth, p. 9 note 5, cp. также M. F. O. III, 1, 1908 p. 269 note 3.).

[1] О нем также у Sprenger'a «de Orig.», pag. 6 и у Зейда̄на, Тамаддун III, стр. ٢١.

[2] Только один Neuburger (II, 1, S. 143) на основании неизвестно какого источника, говорит о его путешествии в Индию: «... bereiste Indien, um seine Kenntnisse zu erweitern».

[3] Q. 161.

[4] Q. 174.

[5] Q. 162; I. a. U. I, 110 (наверху).

[6] Caetani, Annali dell'Islam III, 226. Ха̄рис̱ принял ислам только при 'Омаре I (Goldziher, Muh. St. I, 201).

[7] Q. 162,15.

[8] Ibid., lin. 19; I. a. U. I, 110 (наверху).

[9] № 12.

[10] Абӯ-л-Фида̄, (ed. Reiske I, 221) пишет, что он умер отравленный одновременно с Абӯ-Бекром. Последний, как известно, умер в 13 г. х., ср. Caetani, Annali III, p. 84, и ат-Табарӣ, I, 2127.

[11] I, 110—112. Ибн 'Абд Раббихи в 'Ыкде приводит более раннюю версию беседы, где рифмованная проза менее искажена, чем у I. a. U. ср. 'Ыкд (ed. 1293 г. х.) III, 417,27 — 419,15 = I. a. U. I, 110,10—112,12. Об этой беседе еще Goldziher, Muh. St. I, 223, Anm. 1.

[12] Другая точка зрения у Caetani, Annali III, 228.

[13] Browne (Ar. med., p. 11) говорит о свидании ал-Ха̄рис̱а с Хосроем I, как об историческом факте.

Из этого разговора, который сводится к прославлению арабов ал-Ḫāрисом и медицинским вопросам Хосроя, можно заключить, что ал-Ḫāрис̱ был грамотным[1]. Вообще же разговор носит несколько легендарный характер и возможно, что он является литературным произведением позднейших эпох (эпохи шу'ӯбийи?). Ибн абӯ-Уçайби'а[2] сообщает, что «Книга беседы о медицине между ал-Ḫāрис̱ом и Хосроем Ануширваном» существовала в виде отдельной книги.

IV.

О состоянии медицинской школы, больницы и о врачах Джундишапура во время Омейядов арабские источники, привлеченные мною, молчат. Зато во время 'Аббāсидов школа лучше всего освещена арабскими писателями, главным образом, из-за ее влияния именно в этот период на развитие врачебной науки на арабской почве.

Когда в 148 г. х. (= 765 по Р. Х.), вскоре после основания Баḡдāда, заболел халиф ал-Манçӯр (754—775 г. хр. эры), собранные им врачи посоветовали ему вызвать ко двору Джӯрджӣса ибн Боḫтӣшӯ'[3], вождя (رئيس) врачей Джундишапура. Был послан гонец к правителю Джундишапура. Последний передал Джӯрджӣсу приказание из Баḡдāда; Джӯрджӣс просил отсрочки на несколько дней, в виду неизбежных дел. Но получив категорическое приказание выехать на следующий день, он созвал вельмож города во главе с митрополитом, которые посоветовали ему ехать[4].

В этом рассказе видно, насколько тесно представители медицины были связаны с духовенством[5]. В источниках не упоминается, чтобы кто-нибудь из врачей-выходцев из Джундишапура переменил христианство на ислāм, хотя последний Боḫтӣшу' и назывался 'Убейд Аллāхом. Поэтому христианской нужно считать всю культуру, процветавшую в Джундишапуре.

Уезжая, Джӯрджӣс оставил во главе больницы своего сына Боḫтӣшӯ' (I) ибн Джӯрджӣса и взял с собой своих учеников Ибрāхӣма и 'Ӣсу ибн Шахлā (Шухлāфā[6] или Шахлāс̱ā, как дают три разных источника[7]),

---

[1] I. a U. I 111 ..... قال (الحرث) نعم قرأت فى بعض كتب الحكماء أن.

[2] I, 113. Ср. Caetani, op. cit., III, p. 227.

[3] Neuburger II, 1, S. 148 называет его Dschordschis ben Dschabril (sic!) ben Bachtischua (ср. также, S. 165).

[4] I. a. U. I, 124.

[5] Ср. о дружеских отношениях врачей и духовенства в Салерно у Neuburger'a (II, 1, S. 281, Anm. 1).

[6] Так еще Мāр, ed. Gismondi, I, 68—69.

[7] Ибн абӯ-Уçайби'а (I, 124); Ибн ал-Ḳыфṭӣ (248; 158—159) и Абӯ-л-Фарадж (221). Ср. у Sprenger'a (de Orig.) p. 9 имя فران بن شحناثا; p. 11 عيسى بن شهلاف.

присутствие которого в Джундишапуре являлось нежелательным для Бохтӣшӯʻ (I) и который позже, будучи оставлен Джӧрджӣсом при ал-Манҫӯре, причинил много неприятностей христианам, за что сам поплатился, лишившись своего положения при халифе[1]. Из других учеников Джӧрджӣса источники упоминают об ʻЫсе ибн Ҫахāрбохте[2], который не выезжал из Джундишапура, отказавшись от предложения Джӧрджӣса заменить первого ʻЫсу у халифа, и некий Серджӣс, тоже остававшийся при больнице. Ибн абӯ-Усайбиʻа[3] называет также ученика ʻЫсы ибн Ҫахāрбохта, переводчика Йӯсуфа ан-Наḳыля из Хузистана.

Не буду говорить о тех почестях, которые халифы оказывали почти всем врачам из семьи Бохтӣшӯʻ. Не буду также пересказывать анекдоты, приводимые относительно многих из интересующих нас врачей — это сделано уже Wüstenfeld'ом и, главным образом, Leclerc'ом.

Первые джундишапурцы, вызванные в Багдāд, стремились вернуться в Джундишапур или, по меньшей мере, заботились о больнице и школе. Так Джӧрджӣс отказался вызвать к ал-Манҫӯру своего сына, сказав, что больница нуждается в нем[4]. Заболев, он вернулся к себе на родину[5] и отказался поехать вторично к халифу[6], мотивируя свой отказ болезнью после падения с крыши. Он послал своего вышеназванного ученика Ибрāхӣма. Ибн абӯ-Усайбиʻа говорит о писательской деятельности Джӧрджӣса на сирийском языке[7]. Хонейн перевел его Кунāш (Пандекты) на арабский язык. Тот же биограф[8] называет его одним из первых переводчиков медицинских сочинений на арабский язык. Неясно, каким образом Ибн абӯ-Усайбиʻа[9] хочет видеть его в Баґдāде во дни ал-Мехдӣ, когда известно, что он вернулся в Джундишапур еще при ал-Манҫӯре. Нужно предположить, что здесь его смешали с его сыном Бохтӣшӯʻ, которого мы для краткости будем обозначать цифрой «I»[10], в отличие от Бохтӣшӯʻ (II) сына Джабраʼӣля и внука Бохтӣшӯʻ I-го.

---

[1] О подробностях этого дела ср. Māр, ed. Gismondi, I, 68—69.

[2] Об этом имени см. у Nöldeke «Geschichte des Artakhshîr i Papakân», S. 49, Anm. 4. Sprenger (de Orig.), p. 11, дает формы صهان بخت и صهار بخت.

[3] I, 204—205.

[4] I. a. U. I, 124; Q. 160,10.

[5] Ср. Māр, ed. Gismondi, I, 68. Там имя нашего врача пишется جيورجيس.

[6] I. a. U. I, 125; Q. 247—248.

[7] I, 125.

[8] I. a. U. I, 203.

[9] I, 149, в рассказе об ʻЫсе абӯ-Ḳурейше.

[10] То же самое делает ат-Ṭабарӣ, называя его بختيشوع الاكبر (III, 423); в новейшее время тоже делает Neuburger с представителями упомянутой выше салернской семьи Платеариев (Gesch. der Medizin, II, 1, S. 293, Anm. 1 и текст).

Бохтӣшу‘ I был в Багдāде, при дворе ал-Мехдӣ[1], когда заболел сын халифа, ал-Хāди. Вылечив его удачно, Бохтӣшӯ‘ I должен был вернуться в Джундишапур, вследствие интриг Хайзурāн, оказывавшей покровительство врачу из дрогистов Абӯ-Курейшу[2]. Ибн абӯ-Усайби‘а[3] говорит, что Бохтӣшӯ‘ I был вызван к самому ал-Мехдӣ, но не застал его в живых. Как бы то ни было, Бохтӣшӯ‘ I, побывав при дворе, вернулся в Джундишапур и жил там до дней ар-Рашӣда, заведуя больницей[4]. Ар-Рашӣд вызвал его во время своей болезни, убедившись, вероятно, на опыте, что багдāдские врачи ничего не знают[5].

Рекомендовал его Яхйа ибн Хāлид, бармекид[6], который сам был врачем[7] и покровительствовал врачам и переводчикам медицинских сочинений[8]. Ан-Недӣм, автор Фихриста[9], упоминает даже о бармекидской больнице (بيمارستان البرامكة). Не есть ли это та же больница, которая упоминается в биографии Йōханны[10], и оборудование которой было поручено Джабра’ӣлю ибн Бохтӣшу‘? Можно предположить, что была некоторая близость между джундишапурцами (персами по языку) и представителями персидской аристократии (бармекидами), что еще подтверждается рассказом о такой дружбе между Джа‘фаром бармекидом и Джабра’ӣлем ибн Бохтӣшӯ‘, которая возникла после того, как Бохтӣшӯ‘ I рекомендовал Джа‘фару своего сына, как врача, еще более опытного, чем он сам[11]. С приездом Бохтӣшӯ‘ I в Багдāд кончаются все наши сведения о нем, исключая, разве, этот рассказ о болезни Джа‘фара. Очевидно, положение врачей из семьи Бохтӣшӯ‘ упрочилось со времени ар-Рашӣда, и следующего представителя этой семьи, Джабра’ӣля, мы застаем на вершине славы, богатства и могущества.

---

[1] Ат-Табарӣ говорит о том, что Бохтӣшӯ‘ I (بختيشوع الأكبر) был у ал-Мансӯра в Багдāде; однако, медицинские источники это опровергают. Известие у ат-Табарӣ (III, 423) носит анекдотический характер, и рисует христианина Бохтӣшӯ‘ ежедневно употребляющим вино, что является обычным взглядом мусульманина на христиан (ср. Хр. Восток, т. VI, стр. 275 — цитированная статья И. Ю. Крачковского).

[2] Q. 101.

[3] I, 126.

[4] Q. 101,12.

[5] I. a. U. I, 126.

[6] О связи бармекидов с семьей Бохтӣшӯ‘ ср. ат-Табарӣ (III, 667), где рассказ о немилости ар-Рашӣда к Яхйе приводится со слов Джабра’ӣля, отца Бохтӣшӯ‘ II-го.

[7] Ср. ал-Джāхиз, Китаб-ал-Хайаван V, 107. Указанием на это, равно как и на Фихрист, я обязан И. Ю. Крачковскому (ср. там же V, стр. 112—113).

[8] О его интересе к медицине Индии ср. I. a. U. II, 33; ал-Джāхиз كتاب البيان والتبيين I. 40 и Fihrist, ed. Flügel 303,6 Ср. еще упомянутый рассказ о Яхйе и Манке у Ибн ‘Абд Раббихи в ‘Икде (III, 30).

[9] 245,8; 303,6 и дальш. Ср. Flügel (ZMDG. XI, 150, Bemerk. 3).

[10] Q. 383.

[11] Q. 134,6.

У ат̣-Т̣абарӣ[1] ар-Рашӣд называет Джабра'ӣля «наблюдателем» над своим сыном ал-Амӣном[2]. Событие относится к 192/807 г. Немного дальше[3] ат̣-Т̣абарӣ приводит рассказ о сне Ха̄рӯна и его смерти со слов самого Джабра'ӣля (этот врач рассказывает о себе в первом лице), где говорится, что он в качестве придворного врача имел право первым входить к халифу по утрам[4].

Но со временем теряется связь джундишапурцев с их родиной, окончательно утраченная после Бох̮тӣшӯʿ II, когда мы не находим даже упоминания о Джундишапуре в биографиях потомков Бох̮тӣшӯʿ II († 256/869 г.), еще около двух веков после его смерти продолжавших по традиции быть врачами[5].

С приобретением положения, славы и богатства для обоих представителей семьи Бох̮тӣшӯʿ, интересующих нас при дальнейшем изложении в связи с нашей темой, т. е. для Джабра'ӣля и Бох̮тӣшӯʿ II, были связаны интриги, временные немилости[6] и др., посыпавшиеся на их головы. О них я не буду говорить.

Упоминая о высоком положении[7] Джабра'ӣля, сына Бох̮тӣшӯʿ I, при ар-Рашӣде и следующих халифах, источники перечисляют его богатства и, между прочим, его доходы в размере 800.000 дирхемов с его поместий в Джундишапуре, ас-Сӯсе, ал-Бас̣ре и ас-Сава̄де[8]. Это единственное упоминание о поместьях врачей-джундишапурцев у себя на родине, в Джундишапуре.

Связь Джабра'ӣля с больницей еще продолжалась. Это особенно ярко сказывается в его отношениях к Ма̄сӯе (Ма̄савейху), который был фармацевтом в больнице Джундишапура. Этот Ма̄сӯя занимался толчением лекарств[9] при больнице в течение 30[10] или 40[11] лет. Затем он перебрался в Бағда̄д; источники различно определяют причины и обстоятельства его

---

[1] III, 731, 12.

[2] لكلّ واحد من ولدى علىّ رقيبٌ ...... وجبرئيل بن بختيشوع رقيب الامين

[3] Ibid., pag. 735.

[4] Указанием на ат̣-Т̣абарӣ в связи с биографиями отдельных врачей-джундишапурцев я обязан В. В. Бартольду.

[5] Последний Бох̮тӣшӯʿ умер в 50-ых годах V-го века хиджры, как упоминалось выше.

[6] Ср., напр., ат̣-Т̣абарӣ, III, 1437 и 1447, где приведены стихи о ссылке Бох̮тӣшӯʿ II, в ал-Бах̣рейн. О немилости ал-Мутаваккиля к Бох̮тӣшӯʿ II ср. еще ʿАмр, ed. Gismondi II, p. 71.

[7] Q. 135,14-17.

[8] I. a. U. I, 137 (наверху); Q. 143,8. Ср. также Kremer, Culturgeschichte II, 181.

[9] Ср. о нем еще Neuburger, II 1, S. 165.

[10] I. a. U. I, 172,7 снизу.

[11] Q. 383-4.

переселения. Ибн абу-Уṣайби'а[1] рассказывает так: когда Джабра'ӣль достиг положения у ар-Рашӣда, Масуя, который был тогда при джундишапурской больнице, сказал о нем: «Этот Абӯ 'Ӣса̄ достиг (звезды) ас-Суха̄, а мы в больнице не обогнали его»; это дошло до Джабра'ӣля и, так как больница была в его ведении, он уволил Ма̄сӯю, который поехал в Багда̄д извиняться перед Джабра'ӣлем; но тот не хотел ничего слышать, а Ма̄сӯя бедствовал, пока случай не сделал его практикующим врачем; его положение настолько улучшилось (со временем он стал врачем самого ар-Рашӣда), что он мог выписать в Багда̄д всю свою семью, состоявшую из жены-славянки رسالة[2], бывшей рабыни, купленной для него Джабра'ӣлем в те дни, когда тот ему покровительствовал, и сына или двух сыновей, о которых речь будет ниже, известных впоследствии врачей, Михаила и Йӧҳанны.

Другая версия, приводимая Ибн ал-Кыфтӣ[3], упоминает о факте, очень важном для нас, а именно: о том, что ар-Рашӣд приказал Джабра'ӣлю устроить в Багда̄де больницу. Ибн ал-Кыфтӣ прямо не говорит о Багда̄де, но это ясно из контекста, где он приказывает Дихиштеку[4] явиться из Джундишапура. Дихиштек потом возвращается в Джундишапур, отказавшись от предлагаемого ему дела и обещав Джабра'ӣлю подарок, если тот позволит ему отказаться. Этим подарком и был Ма̄сӯя, о котором Джабра'ӣль ничего не знал, несмотря на то, что он пребывал в больнице в течение 40 лет (!). В Багда̄де Ма̄сӯя полюбил славянку رسالة, рабыню Да̄'ӯда ибн Сера̄фиуна, которая была выкуплена от него Джабра'ӣлем. От нее родился Йӧҳанна̄, которого Джабра'ӣль воспитывал и поставил во главе (новой?) больницы, после того, как он был его главным учеником.

Должно быть, оба рассказа приводятся, как объяснение тех неладов, которые возникли между Джабра'ӣлем и Йӧҳанной, когда последний стал слишком восхвалять самого себя, забывая свое низкое происхождение, что в глазах аристократа Джабра'ӣля было совсем недопустимо. Вторая версия служит именно рассказом о низком происхождении Йӧҳанны и приводится со слов самого Джабра'ӣля, который рассказывает, что Ма̄сӯя, отец Йӧҳанны, даже не умел читать ни на одном языке и научился медицине по-наглядке[5]. Переходя к сыну этого Ма̄сӯи, Йӧҳанне Абӯ-Закарийа̄

---

[1] I, 172 наверху.

[2] См. о ней выше, стр. 61.

[3] Q. 383,15 и дальше.

[4] За огласовку не ручаюсь; см. о нем выше, стр. 61.

[5] Q. 384,2.

(ум. 243/857 г.[1]), мы наталкиваемся на трудный вопрос о том, был ли он в Греции или нет. Об этом факте упоминают: Ибн абӯ-Уҫайби'а[2] (ум. 1270 по Р. Х.) и ан-Недӣм (ум. 987 по Р. Х.), автор Фихриста[3], в одинаковых выражениях, взятых, повидимому, из общего источника[4]: وقد قيل أنّ يوحنا بن ماسويه ممّن نفذ إلى بلد الروم. В несколько измененных словах говорит об этом Ҳāджжи-Ҳалӣфа[5] (ум. 1658 г.): وكان يوحنا بن ماسويه ممن ينفذ الى الروم. Последняя редакция самая поздняя, и представляет собою парафраз предыдущих; в первых же двух слово قيل, как будто, указывает на необщепризнанность этого факта.

Оставляя открытым этот вопрос, перейдем к дальнейшему: ар-Рашӣд поручил Йōҳание переводить книги, взятые во время походов в Ангоре и Амории[6]. Очевидно, уже тогда Йōҳаннā знал греческий язык (его путешествие в Грецию Leclerc[7] относит, по контексту ан-Недӣма, ко времени ал-Ма'мӯна). Наши оба источника[8] называют Йōҳанну незаконным сыном Сахля ибн Сāбӯра ал-Кӯсаджа, врача-хузистанца, умершего при ал-Ма'мӯне[9].

У Йōҳанны был брат, Михаил ибн Мāсӯя, тоже врач ал-Ма'мӯна, который очень чтил его. Михаил во всем поступал сообразно с традицией древних, подражая образу действийionийцев (греков)[10] и не признавая новшеств последних 200 лет[11]. Повидимому, Михаил был менее выдающейся личностью, чем его брат Йōҳаннā, о котором источники рассказывают массу анекдотов, и списки трудов которого достаточно длинны, как у Ибн абӯ-Уҫайби'и[12], так и у Ибн ал-Ḳыфṭӣ[13].

---

[1] Ср. Gismondi, 'Амр (II, 72) где дается тот же год его смерти. Browne (Ar. med., p. 8) приводит стихи на смерть Йōҳанны, не называя своего источника; как оказалось, стихи принадлежат Абӯ-л-'Атāхийе (ср. «дӣвāн», изд. Бейрӯт 1887, стр. 10), но в дӣване специально к Йōҳание не относятся. О Йōҳание еще Neuburger II, 1 S. 147 и 149. Neuburger (B. II, 1, S. 204) приводит также год рождения Йōҳанны—777 по Р. Хр.

[2] I, 187,6.

[3] Fihrist, ed. Flügel I 243,13.

[4] Только I. a. U. (I, 186,5 снизу) называет свой источник: ونقلت من خطّ الحسن بن العبّاس المعروف بالصناديقى رحمه الله ....

[5] «Lexicon bibliographicum», ed. G. Flügel, III 95. Leclerc (I, 107) не знал, что этот факт упоминается также у I. a. U. в биографии Ҳонейна, т. к. в его время еще не было критич. изд. с указателями.

[6] Ср. Энциклопедию Ислама, s. v. «Амория» (о походе ар-Рашӣда).

[7] Loc. cit.

[8] Q. 196; I. a. U. I, 160.

[9] О нем выше, стр. 61.

[10] Q. 329,7. В. В. Бартольд говорил мне, что видит в этом известии подтверждение тому, что в Джундишапуре преобладала греческая, не индийская медицинская традиция.

[11] I. a. U. I, 183.

[12] I, 183,4-22.

[13] 381,1-11

Очевидно, связь Йоханны с Джундишапуром была уже гораздо слабее, чем связь прежде упоминавшихся врачей. Правда, он долго не жил в Джундишапуре и не был из семьи Бохтӣшӯ‘, но, повидимому, это было общим явлением в его дни, так как представитель этой семьи, Бохтӣшӯ‘ II сын Джабра’ӣла, его младший современник, уже почти не имел ничего общего с Джундишапуром. Его имя связывают с именем этого города еще только потому, что при ал-Ва̄сике (842—847 нашей эры) он был сослан в Джундишапур, после лишения имущества, благодаря проискам двух завистников. Ссылка продолжалась с 230/844 г.[1] до предсмертной болезни ал-Ва̄сика (847), когда Бохтӣшӯ‘ II, вызванный обратно, не застал ал-Ва̄сика в живых. Умер Бохтӣшӯ‘ II в 256/869 г.

За год раньше, чем он, в 255/868 г.[2] умер другой джундишапурский врач, Са̄бӯр[3], сын того Сахля, о котором у нас уже была речь выше. Живя в Джундишапуре, Са̄бӯр был связан теснее с этим городом, чем его отец и другие его современники: Абӯ-л-Фарадж[4] говорит, что он был директором (صاحب) больницы в Джундишапуре, тогда как Ибн абӯ-Усайби‘а[5] называет его ассистентом (ملازم) и целителем больных. Тот же источник говорит, что он был у ал-Мутаваккиля (847—861 нашей эры) и у следующих халифов и умер во время ал-Мухтадӣ (255/869—256/870). Среди его сочинений заслуживает упоминания كتاب اقراباذين (или اقراباذين, по Абӯ-л-Фараджу)[6] фармакопея, которою пользовались в больницах и лавках аптекарей до появления اقراباذين фармакопеи Амина ад-Дауля ибн ат-Тилмӣза[7] (ум. 560/1164 г.)[8].

V.

Говоря выше о Йоханне, я умолчал об одном факте из его жизни, факте, тесно связанном с биографией другого врача, Хонейна, первоначально ученика джундишапурцев на почве Багдада, превзошедшего их

---

[1] Так по I. a. U. I 198; Q. (102) года не приводит.

[2] Neuburger (II, 1 S. 165) относит его смерть к 864 г.

[3] Leclerc (I, 113), приводя латинские версии («перверсии», как у Neuburger'а) имени Са̄бӯра ибн Сахля: filius Girges; rex medorum; Sabor, rex medorum, объясняет первое, как искажение имени его отца «Кӯсадж», что мало вероятно; скорее здесь какое-нибудь недоразумение; еще менее вероятно его объяснение второго, т. е. «rex medorum», как искажение слова шейх; вероятнее предположить, что латинский (resp. еврейский) переводчик знал о каком-то царе мидян по имени Са̄бӯр и приписал его титул нашему врачу. Ср. о Са̄бӯре ибн Сахле также Steinschneider, Virchow's Archiv, B. XXXVII, Berlin 1866, S. 393—395.

[4] p. 269.

[5] I, 161.

[6] У Neuburger'а (II, 1, S. 165) «Grabaddin».

[7] I. a. U. I, 161.

[8] Wüstenfeld, n⁰ 174, ср. Абӯ-л-Фарадж, p. 394

позднее, после того, как он почерпнул знаний у первоисточника медицинской науки, у греков. Абӯ-Зейд Х̣онейн[1] ибн Исх̣ак̣ ал-ʿАба̄ди[2], христианин, сын х̣ӣрского менялы[3] или аптекаря[4], придя в Бag̣да̄д, гонимый жаждой знания, был сначала учеником Йӧх̣анны, который скоро стал тяготиться его вопросами по медицине. Раз, на один вопрос Х̣онейна, Йӧх̣анна̄ рассердился и выгнал его из дома, говоря, что между выходцами из Х̣ӣры и медициной не может быть ничего общего. «И сделал это Йӧх̣анна̄ потому, что эти джундишапурцы были уверены в том, что эта наука (принадлежит) исключительно им, и не выпускали ее от себя, от своих детей и своего рода»[5], прибавляет Ибн ал-К̣ыфт̣ӣ[6]. Это замечание очень характерно, ибо показывает, что джундишапурцы, должно быть, чувствовали, что, после переселения в Бag̣да̄д, им трудно будет удержать науку в своих руках.

Этот разрыв с Йӧх̣анной побудил Х̣онейна искать знания у самих греков. Когда он через два года вернулся в Бag̣да̄д, его видели на улицах города декламирующим при ходьбе стихи Гомера по-гречески. Он сразу обратился к Джабраʾӣлю ибн Бох̣тӣшӯʿ (I)[7], который настолько высоко оценил его знания, что не счел стыдом для себя просить его перевести (непонятные ему?) части книги Галена[8]. Скоро уладились его отношения с Йӧх̣анной[9], который даже написал для него книгу[10]. Умер Х̣онейн в 260/873 г.[11].

На этом кончаются наши сведения о врачах самого Джундишапура. Мы проследили, как врачи постепенно переселились в Бag̣да̄д из Джунди-

---

[1] О нем еще Neuburger II, 1, S. 147 и 149 и В. В. Бартольд «Культура Мусульманства» стр. 17.

[2] Такую огласовку дает I. a. U. I, 184,28 (ср. Ibn Challikan, ed. Wüstenfeld, nº 733), в противоположность более употребительному ʿЫба̄дӣ (ср. Kosegarten, Chrestom. arab., pag. 357 внизу).

[3] Так I. a. U. I, 185,7.

[4] Q. 174,6.

[5] وهذا عمله يوحنّا لأنّ هؤلاء الجنديسابوريّين كانوا يعتقدون أنّهم أهل هذا العلم ولا يُخْرجونه عنهم وعن أولادهم وجنسهم.

[6] Q. 174,12-13. Browne (Ar. med. p. 24) также приводит эти слова Q.

[7] Q. 174. О Гомере (أوميرس) I. a. U. I 185,8 снизу; Q. 174, строка 10.

[8] Q. 175; ср. I. a U. I, 186 наверху.

[9] Q. loc. cit.

[10] I. a. U. I 183,20.

[11] Так Q. 173,11; I. a. U. (I, 190) дает 264 г. х., относя его смерть (sic!) к правлению ал-Мутаваккиля (243—247 г. х.). Но вернее, как будто, первый год (260), т. к. I. a. U. его правильно относит к правлению ал-Муʿтамида (259—279 г. х.). У Gismondi (ʿАмр, т. II, стр. 73) по ошибке 364 год хиджры со ссылкой на تاريخ الأطباء. У Sprenger'a (de Orig. p. 26) † 185 г. х. О его исагоге ср. Neuburger, II 1, S. 166 и 204. Об ее известности ср ibid., S. 459, 488. Neuburger годом его рождения называет 809 г. (B. II 1, S 204). I a. U. (loc cit.) говорит, что он умер 70-ти лет.

шапура, как слабела их связь с больницей, в особенности после основания новой больницы (бармекидов?) в Баг̱да̄де. Джундишапур, как город, некоторое время сохранял свое значение[1]. Но путешествовавший в начале VII в. х. Йа̄кӯт (ум. 626/1229) видел в Джундишапуре развалины, с которыми, как он говорит, связано много легенд[2]. Однако митрополия в Джундишапуре существовала еще после монгольского нашествия[3], и персидский географ XIV века, Х̱амд Алла̄х Ḳазвӣнӣ говорит о «городе средней величины». В его время и река, на которой стоял Дизфӯль, называлась рекой Джундишапура[4].

Остается сказать несколько слов о значении медицинского центра в Джундишапуре для арабской культуры. Джундишапур явился как бы хранилищем греческой медицины[5], где наука не застыла, но продолжала развиваться, столкнувшись с индийской медициной. Этому хранилищу арабы обязаны тем, что медицина приняла у них характер науки, будучи первоначально ремеслом. Возможно, что слово «бӣма̄риста̄н» بيمارستان[6], обозначающее «больница» в арабском языке и взятое из персидского языка, пошло именно от джундишапурской больницы, так как в обработке Фирдаусӣ персидского (сасанидского) национального эпоса, как я ее цитировал выше, именно это слово употреблено для джундишапурской больницы. На почве арабского государства к западу от Ирана первые больницы появились во время ал-Валӣда I, причем ранний историк (IX в.) ал-Я'ḳӯбӣ[7] до некоторой степени объясняет чужое слово: وكان أوّل من عمل البيمارستان للمرضى «он был первым кто устроил госпиталь для больных»[8].

О роли джундишапурцев в общем возрождении греко-персидско-сирийской культуры на арабской почве и на арабском языке сказать можно

---

[1] В. В. Бартольд «Истор.-геогр. обзор Ирана», стр. 125.

[2] ZDMG. XVIII, 425. (Wüstenfeld «Jācūts Reise»).

[3] 'Амр, ed. Gismondi, II 121.

[4] Указанием на Ḳазвӣнӣ я обязан В. В. Бартольду. Я имел возможность пользоваться уже изданием и переводом G. le Strange'а, вышедшим в Gibb Memorial Series vol. XXIII 2 [«the Geographical part of the Nuzhat al-Qulub composed by Ḥamd Allāh Mustawfī of Qazwīn in 746/1340 translated by G. le Strange (1919) p. 109 (= текст, vol. XXIII 1, pp. 110-111)].

[5] Ср. мнение Browne'а, приведенное вначале.

[6] Слово это у I. a. U. и Q. (pp. 207 и 101,7) употребляется на ряду с сокращенным مارستان; в современном сирийском диалекте арабского языка слово «muristān» означает «сумасшедший дом». О таком же значении слова «бӣма̄ристāн» в классическом языке ср. Belādorī, Lib. exp. reg., ed. de Goeje, Leid. 1870, III, praef, p. 4 (указание В. В. Бартольда). См. J. Oestrup, «Contes de Damas», p. 161 (glossaire, s. v.). Ср. Browne, Ar. med., p. 102.

[7] Указанием на него я обязан любезности В. В. Бартольда, равно как на Fragm hist. arab., ed. de Goeje I, 12, где говорится о том же факте.

[8] Я'ḳӯбӣ, ed. Houtsma II, 348,16. О больнице ал-Валӣда I еще Neuburger II 1, S. 145, относящий этот факт к 707 г. (?).

следующее: известно, что многие джундишапурцы принимали участие в переводческой работе[1]; что Х̣онеӣн был автором грамматики сирийского языка[2] и трактата об и'рāбе по учению греков (كتاب احكام الاعراب على مذهب اليونانيين)[3] и что его сын Исх̣āḳ ибн Х̣онеӣн предпочитал переводить на арабский язык философские сочинения (главным образом Аристотеля)[4].

В заключение скажу парадоксально, что медицина, попавшая в Персию, прошла обратно в Европу по тому же пути, как и слово julep[5]. Первоначально персидское, это слово گلاب (розовая вода) получило в арабском языке форму جلاب и потом перешло на Запад (ср. исп. julepe, ит. giulebbo, фр. и англ. julep)[6]; также шла медицина: дав новые побеги в Джундишапуре, она расцвела на арабской почве, чтобы потом принести обильные плоды на Западе Европы.

В. Эберман.

Апрель и Ноябрь 1921.

[1] Ср I. a U. I, 205, о переводчике-хузистанце Шӣрӣшӯʿ ибн-Ḳуṭрубе.

[2] Ср. Wüstenfeld n⁰ 69, Schriften 25) и 26) и Райт, стр. 149.

[3] Q. 173,14.

[4] I. a. U. I 200 внизу. Ср. по этому поводу сказанное вначале. О переводах Х̣онеӣна и его сына Исх̣āḳа ср еще Neuburger II, 1, S. 149 и Зейдāн, Тамаддун III, ١٥٣—١٥٤.

[5] О терминах, перешедших в ар. медицину от джундишапурцев, ср. Browne, Ar. med. p. 34-35.

[6] Browne (Ar med., p. 41) неверно переводит слово جلاب английским jalap (по-русски ялаппа; растение из Южн. Америки).

Материалы по хемшинскому наречию армянского языка[1].

(По записи † И. А. Кипшидзе).

Приехав после поездки в Лазистан, покойный И. А. Кипшидзе передал мне поллиста, сложенного в четвертушку, с записями карандашем хемшинских слов в грузинской транскрипции с грузинским переводом в скобках, что и воспроизвожу с прибавлением яфетидологической транскрипции и русского перевода. Пронумерованы слова мною. Номера 1—20 могут служить переводами стоящих под ними чисел, которые К. вообще не снабдил переводами. Где не было грузинского перевода, там естественно внесенному мною русскому переводу предшествует грузинское значение со звездочкой, так как автор, конечно, внес бы при издании, но не пометил на месте по ясности значений. На одной страничке карандашем же пометка ჰემშინური [hemšinurı хемшинский (язык)] с выпиской чернилами из известного путешествия «Хемшинцы помнят свое армянское происхождение, но не знают ни языка ни веры предков» (Казбек, стр. 99, то же самое на стр. 101, 125) и разъяснением: «насчет *языка* замечание не верно». Запись сделана в [1918 г.] «24/VIII». Сказителем был «იბრაჰიმ მუტინოღლი, ზალუნა [Ibrahim Mutınoğlı, Zaluna]».

1 მექ meq.
ერგუს ergus.
ირექ ıreq.
ჩორს čors.
5 ჰინქ hınq.
ვღეც vɣec.
ოხთე oq̇θe.
უთ uθ.
ინე ıne.
10 დასე dase.
დასნუმექ dasnumeq.
დასვერგუს dasvergus.
დასვირექ dasvıreq.
დასნუჩორს dasnučors.

[1] В подлиннике «ჰემშინური» [hemšınurı, т. е. «хемшинский (язык, resp. диалект)»].

15 დასნუჰინქ dasnuhınq.
დასნუვჲეც dasnuvyeϑ̇.
დასნუვოხთე dasnuvoq̇ϑe.
დასნუვუთ dasnuvuϑ.
დასნუვინე dasnuvıne.
20 სონ son.
ერსუნ ersun.
კარსუნ karsun.
ისჷნ ısən.
ვათწჷნ vaϑṫən.
25 ოხთენასონ oq̇ϑenason.
უთენასონ uϑenason
ინენასონ ınenason.
ჰაურ haur.
გიშერე gıšere (ღამე ночь).
30 ზოე zoe (დღე день).
ასორ asor (დღეს сегодня).
დარ dar (წელიწადი год).
ომის omıs (თვე месяц).
ჰაფტა hafta (კვირე неделя).
35 არე ჰოზა are hoza (მოდი აქ поди сюда).
კენა ჰუნა kena huna (მიდი იქ иди туда).
გენიქ genıq (ქალი женщина).
ახჩიკ aq̇ϑ̣ık (გოგო девушка).
ნოჰარს no-hars (გათხოვილი выданная замуж).
40 მართე marϑe (კაცი человек).
მანჩე manϑ̣e (ბალანა ребенок).
დაღა dağá (სულ პატარა совершенно маленький ребенок, малютка).
დუნე dune (სახლი дом).
ძარე ďare (ხე дерево).
45 ჰოღე hoğe (მიწა земля).
ქა qa (ქვა камень)||ქარე qare [т. е. тоже «камень»].
თეზენი ϑezenı́ (ლეღვი инжир).
კელჷხ keləq̇ (თავი голова).
თევე ϑeve (ხელი рука).
50 მადე made (თითი палец).
ქინთე qınϑe (ცხვირი нос).
აჩვი aϑ̣vı (თვალი глаз).
პერენე peren-e (პირი рот).
ლიზუ lızu (ენა язык).
55 აგრა agrà (კბილი зуб).
ბერბუქ berbuq (ტუჩი губы).
ჟაგათ ȷagaϑ (შუბლი лоб).
ბჲანე byane (ულვაში усы).
ჩენგჲა ϑ̣engya (ნიკაპი подбородок).
60 საქალ saqal (წვერი борода).
ეესე eese (ლოყა щека).
ოტკე otke (ფეხი нога).
თუხთე ϑuq̇ϑe (ქაღალდი бумага).
ჭურ ṭur (წყალი вода).
65 ჰაც haϑ̇ (პური хлеб).
აღე ağe (მარილი соль)||აღ ağ.
ბანირ banır (ყველი сыр).
აჩარ aϑ̣ar (ხარი бык).
გოვე gove (ძროხა корова).
70 წი ṫı (ცხენი лошадь).
გათირ gaϑır (ჯორი мул).
მის mıs (ხორცი мясо).
ოჩხარ oϑ̣q̇ar (ცხვარი овца).
აძე aďe (თხა козел).
75 ჲეს ჰამშეცი იმ yes hamšeϑ̇ı ım [я — хемшинец].
ტუნ ჯან ეს tun ḓan eṣ ты — ч̔ан (лаз).
ინა გურჯი ა ına gurḓı a он — грузин.
ინა ერმენი ა ına ermenı a он — армянин.
ინა ურუმ ა ına urum ạ он — грек.
80 მექ ჰამშეცი იქ meq hamšeϑ̇ı ıq мы — хемшинцы.

ტუნქ ჯან ექ tunq ḓan eq вычаны.

ინერ||ენერ გურჯი ინ iner||ener gur-ḓi in они — грузины.

ვორ საატ ა vor saat a (რომელი საათია который час?).

ცორეგე გოთ ა ʒ̇orege goʒ̇ a (შუადღე ა полдень).

85 მუტნათ ა mutnaʒ̇ a (დაღამდა наступила ночь).

მეთნა აჲე meʒ̇na aye || იგვან აჲე igvan aye (საღამოზე მოდი вечером приходи).

კარ ჩიმ გაელ, პონ უნემ kar ʒ̣im gael, pon unem (ვერ მოვალ, საქმე მაქვს не приду, дело у меня).

ფარა უნემ φara unem деньги имею;

უნეს unes имеешь:

90 უნი uni имеет;

უნიქ uniq имеем;

უნექ uneq имеете;

უნინ unin имеют.

კატუ katu კატა кошка.

95 შუნე шune (ძაღლი собака).

არჩ arʒ̣ (დათვი медведь).

ღიაფე ǧiaφe (ტურა шакал), ср. ч. გჲაფუ kyaφu.

ჰავ hav (ქათამი курица).

აქლარ aqlar (მამალი петух).

100 ვარიკ varik (ვარია молодая курица).

წაქ ṫaq (წიწილი цыпленок).

გელირ gelir (ყ. ? .. penis).

ჯუჯულე ḓuḓule (ც ... кл. ..).

ბუცე buʒ̇e (vulva).

105 იმ დადე im dade (ჩემი მამა мой отец).

ქუ მაე qu mae (შენი დედა твоя мать).

დაღან daǧa-n (შვილი сын [букв. его || ее, resp. их ребенок, см. 42].

ქუ გენიგე qu genige (შენი ცოლი твоя жена).

ინუ გენიგე inu genige (იმის ცოლი его жена).

110 ბაბე babe (ბაბუა дед).

მომე mome (ბებია бабушка).

ჰორქურ hor qur (მამიდა тетка по отцу).

მორქურ mor qur (დეიდა тетка по матери).

იმ ქუე im que (ჩემი და моя сестра).

115 ახფარ aq̇φar (ძმა брат)».

Имей покойный возможность и далее приращать научно знание ставшей предметом его специальности—шипящей группы яфетических языков, хемшинский не мог бы не привлечь его внимания в более углубленной степени. Самая запись потому и казалась ему ценной, как свидетельствует выбор материала, иногда и беглая заметка, напр. под № 97, да и впечатление, оставшееся у меня от обмена мнений при ее передаче мне. В армянском наречии, так давно внедрившемся в пределы чанской языковой территории, так естественно было ждать следов воздействия чанского языка, т. е. яфетического языка шипящей группы, независимо от общих глоттогонических вопросов Армении. Понятно, и в этом отношении надлежало бы

располагать одновременно материалами, собранными с тем же интересом к вопросу скрещения и по трапезундскому армянскому наречию, с которым констатируется особое сродство у хемшинского[1]. Яфетический вклад в языки Армении не замыкается в рамки определенного наречия, но в хемшинском есть особо яркие черты местного яфетидизма. Может быть, и они принесены сюда, в Лазистан? С большою горестью приходится писать эти строки, не имея возможности проверить мои впечатления от материала беседой с его собирателем и не располагая специалистом с его подготовкой и с его научными симпатиями для дальнейшего исследования этого вопроса.

Оценкой хемшинского наречия с точки зрения армянской сравнительной диалектологии можно не спешить. Имеются кое-какие материалы и иные[2], и надо их преумножить. Кроме того, у самого К. в записи смущает полное отсутствие w (=«ŭ», т. е. арм. ւ), да несколько шаблонное восприятие гласных: имеем ли действительно vor (83) или wor, omıs (33), pon (87), или åmıs, pån и т. п. И каков r, когда он всетаки держится?

Можно сейчас довольствоваться некоторым замечанием, как то —

I. В гласных:

1) Общим указанием на полногласие, регулярное появление -e в конце именных основ, где мы на армянской диалектологической почве могли бы найти объяснение для появления -ə (ср. kena вм. gəna, keləq̇ вм. gəluq), а также указанием ряда специальных фонетических перерождений, именно —

2) Появление ı вм. e: lızu (54), ıreq (3).

3) Развитие e в ye: vyeϑ̇ (6, 16).

4) Исчезновение предударного гласного: ersun (21), karsun (22).

5) Ослабление u в -ə: ısən (23), vaϑitən (24).

6) Исчезновение y за гласным перед согласным: aĭc (74), asor (31).

7) Исчезновение (отсутствие всегдашнее?) исходного -ı, яфетического именного окончания: dar (32).

8) e вм. ı: are (35).

---

[1] Ачарян, *Հայերէն գաւառական բառարան*, 1913, 32.

[2] Вообще лазских или чанских армян бытописует Айкуни (Ս. *Հայկունի*), *Նշխարներ. կորած եւ մոռացուած հայեր* (*Տրապիզոնի հայ-մահմետական գիւղերն եւ նրանց աւանդութիւններ* [Реликвии. Погибшие и забытые армяне (мусульманско-армянские села Трапезунда и их предания)] (Арарат, 1895, июль, 239—243, авг. 293—297, спец. о хемшинах), его же *Տրապիզոնի հայ գիւղացու կեանքը* [Жизнь трапезундского армянского поселянина] (Арарат, 1905, июль-авг., 737—746, окт., 934—942, нояб. 1034—1041, 1906, февр., 180—189). Языковые материалы всплывают лишь случайно в терминах и у Мурадянца (Գ. *Մուրադեանց*), *Համշէնցի հայեր Ազգագրական նիւթեր* [Хемшины-армяне. Этнографические материалы] (ԱՀ, 1900, IV, 117—133, V, 361—382, VI, 109—158). Работа *Համշէնցի հայերի բարբառը*, которую Мурадянц собирался еще тогда посвятить хемшинскому языку (ц. ж., IV, 144, прим.), мне недоступна.

9) Смущает появление a вм. o в основе aqlar (99), этимология которого именно с «o» хорошо известна.

10) Характеристична переглacовка a || o: son (20, впрочем ср. -sun и в др.-л., omıs (33), pon (87)[1].

II. В согласных — общего указания заслуживает переозвончение, которое проявляется в ряде изменений, кажущихся противоположными, именно:

1) мутуация согласных в начале слов, как переднеязычных аффрикатов, так и губных: ṭur (64), ṫı (70), ṫaq (101), pon (87).

Замечается это и в заднеязычных простых — kena (36) вм. *g̬ena, resp. gəna, даже из средних — karsun (22) вм. qarsun.

Есть случай мутуации согласного (переднеязычного простого) и в конце заимствованного слова — saat (83), но при энклитике «a» (ср. ниже п. 3).

2) Озвончение переднеязычных и заднеязычных простых глухих и в начале, и середине слов: dase (10), dar (32), dağa (42), dune (43), ďare (44), banır (67), made (50), ergus (2), agrà (55), ȷagaϑ (57). Однако есть случаи озвончения и переднеязычных аффрикатов не только в середине, между гласными — aďe (74), но и в начале — ḍan (76)[2].

3) Переход звонких в средние в конце и середине слов, в последнем месте в группе согласных: ȷagaϑ (57), arϑ̣ (96), hınq (5), ṫaq (101), aqlar (99), aq̇φar (115)[3], aq̇ϑık (38).

То-же самое наблюдается и в паузе после гласных e || ı—meq (1), genıq (37).

4) Падение согласных замечается в ṭ↘ȷ, причем с явным озвончением, б. м., по уподоблению со звонким g: ȷagaϑ (57) вм. *ṭagaϑ.

5) Исчезновение q при последующем s: son (20) вм. qsan (исчезающий q ←g успевает прихватить и n, как свою назализацию, но это в составе сложных числительных, проявляющих тоже самое вообще в армянском независимо от хемш. ı-sən (23), др.-л. yısun.

6) Подъем s ↗ ṫ: vaϑṫən (24).

7) Регрессивная ассимиляция: otke (62) вм. otqe.

---

[1] Тут вопрос вовсе не во влиянии лишь n (ср. M. Maxudianz, Le parler arménien d'Akn Quartier bas), Paris 1912, § 11, стр. 17 сл.). Естественно появление той же переглacовки в севгетском армянском говоре (Айкуни, ц. с., Арарат, 1895, 293), также из армянского наречия чанской этнической среды, распространение которой впрочем отнюдь не ограничивается Лазской территорией в историческом ее восприятии, когда речь идет об явлениях этногонического или глоттогонического порядка.

[2] Разновидность этнического термина ṭan, интересная совпадением в этом отношении с ḍavaq̇ ← *ḍa-oq̇ (ср. Ta-oq̇) из ḍan-oq̇.

[3] У Мурадянца (ц. с., ՍՀ, V, 371) в обращении к брату — aq̇péy-s.

8) Поразительна нетерпимость к r даже в середине между гласными = haur(28: hawr), eese(61, «щека», собственно «лицо»), mae(106: ←mare||marə), а тем более в паузе полной или перед согласным: mu (109) ← *ımur «его» || «ея», qa (46) ← qar, no ← nor в nohars (39), aϑar (68) ← arϑar, goϑ (84) ← *gorϑ (см. IV. 6), ıgvan (86) ← *ırgvan (erekoyan)[1].

Сохранился r однако не только между гласными — perene (53), но и в паузе — horqur (112), morqur (113).

III. Заимствованных слов в запись И. А. Кипшидзе занесено мало, вовсе не нахожу греческих, а турецких, относя сюда заимствованные через турецкий персидские и арабские термины, всего пять — перс. hafıa (34), араб. saat (83), saqal (60), gaϑır (71) и φara (88. впрочем φara — слово спорного происхождения).

IV. Когда же речь идет о влиянии языка коренного населения, в среду которого внедрились хемшины, то дело сводится не к заимствованиям, а усвоению в процессе скрещения, поскольку воздействие сказывается и на фонетике, и на морфологии. Мы склонны были бы подойти и к исчезновению q в группе qs (II, 5, ср. м. ϑe *белый* вм. qϑe ← q̣ϑe (ч.), откуда и q̣ϑını [седой, белый →] старик, вм. rϑını), тем более к подъему s ↗ ṫ в vaϑṫən (24, с дессибиляциею ϑ̂ → ϑ) как к явлениям, наросшим под влиянием яфетических языков шипящей группы.

1) Перегласовка a в o (I, 10) не может не обратить особого нашего внимания, когда дело идет о районе шипящей группы яфетических языков, о природе о̀кающей.

2) Так же к шипящей группе направляет нас такое явление, как полногласие — bağa (42, 107, тут кстати своего рода яфетическое «расклинивание», особый его вид), и ассимиляция (не аггармонизация) гласных — ϑezenı (47) вм. ϑəzenı, peren-e вм. *peran, resp. beran[2].

3) Сомнению не может подлежать усвоение хемшинским гласного характера им. падежа, именно по шипящей группе — «e»: marϑ-e (40), ďar-e (44) и т. д., примеры многочисленны даже у К. Им, этим яфетическим гласным снабжен даже термин pl. t. — otke (62) *нога*.

4) Морфологически интересно слово aϑ-vı *глаз*, собственно pl. на яфет. -vı, но неизвестно, в какой мере эта форма показательна именно для хем-

---

[1] В материалах, случайно всплывающих у Мурацянца в его этнографической статье о хемшинах (см. выше, стр. 77), r оставляет след в виде y, как в древнелитературном, да и в средневековом армянском языке в подобных случаях, так у него (366) «գոյտ» в значении g o t «лягушка», «կոյսէ» «пропади» вм. korır и т. п. Рядом с этим у Мурадянца появляется и перебой r⌒ш типа шипящей группы (r⌒[ш→]) ↗d̂(ud̂), напр., в eшtom (ц., с., V, 371).

[2] Конечно, нельзя не учесть и того, что -en в peren-e окончание мн. числа того типа как Gogar-en-e (Γωγαρηνή), Tıbar-en-e (Τιβαρηνοί) и т. п.

шинского. Наш яфетический район известен именно этим образованием -ıv|| -ıb ⟶ -vı || -bı etc. с весьма ранних пор, и оно усвоено (здесь ли однако?) и языками шипящей группы.

5) Яфетического происхождения в корне вообще, казалось бы, прототип общего южноармянского hos *здесь*, *сюда*, hon *там*, *туда*, поскольку в этих адвербиальных выражениях играет роль местоименный элемент яфетического происхождения s для ближайшего предмета (1-е л. s) и n для дальнейшего предмета (3-е л. n). Но разновидности тех же выражений в хемшинском наречии — hoza (35), huna (36) — могут представить совершенно иной интерес с точки зрения яфетическо-армянских взаимоотношений, в частности и вопроса о наличии шипящей перегласовки a||o, если они адаптированы к местной языковой психологии. Независимо от согласных элементов s||n, resp. z||n в хемшинских эквивалентах получается противоположение «о» и «u», как выразителей близости и дальности, и не имеем ли в этом явлении невольного воздействия нормы яфетических языков, где «а«. в шип. группе — «о» используется для указания ближайшего предмета[1], а «u»-~-«ı» — дальнего? В случае утвердительного ответа в тех же адвербиальных местоимениях пришлось бы усмотреть полную и материальную, и формальную, адаптацию к яфетическому шаблону, с восприятием их как форм ho-za (35) «сюда» и hu-na (36) «туда», причем как основа воспринимались бы первые части — ho- (||⌜ha⌝) «сей», hu- (~ ⌜hı⌝) «тот», а -za (⟵ sa-) и na, как суффиксы, вклады яфетической речи, именно как окончания Д. падежа — -sa ⟶ -za по свистящему типу (что̀ однако усвоили, по всей видимости, еще в этногонические эпохи и яфетические языки других групп), и -na по сонорному типу (что̀ усвоено в местоименных основах и грузинской речью). Это может быть одним из тех случаев скрещения, когда две генетически различного состава величины приспосабливаются друг к другу и сливаются в одной форме.

6) Из названий членов тела можно бы не останавливаться на peren-e (53) || др.-л. beran, так как его яфетическое происхождение — общеармянское[2], да и удержание им r плохо рекомендует его как хемшинизм (см. II, 8), но интерес представляет вопрос, не надо ли его основу ber- усматривать в ber-buq (56) «губы»? В яфетических языках «рот» и «губы» слова одного корня, даже двухсогласный (pl) представитель нашего именно слова в сванском pıl означает «рот», «губа». особенно во мн. ч. pıl-ar «губы».

---

[1] Гласный «о» употребляется для указания приближения и у народа с языком свистящей породы, так в m-o «сюда» — «ко мне», но здесь у формы иной генезис, и иная история.

[2] Н. Марр, Яфетическое происхождение bайского термина բերան beran «рот» (ИАН, 1910, 1491—1498).

Вторую часть -buq можно бы анализировать как сугубую форму мн. числа: b-uq [1], если все слово не представляет по типу арм. qarn -qurn удвоения* ber + bru-q или* ber + bru-q с утратой r. O uϑ-e (104), как слове заведомо яфетическом, нет надобности распространяться. Свежесть интереса представляет как яфетидизм ϑengya (59) «подбородок»: это чхальская разновидность (ϑenge‖ϑınku) [2] чанского nunku, resp. nuku (←*nukop), в чхальском означающего «рот», «лицо», как numku в хопском, но в атинском и вицском говорах в виде nuku «подбородок», как в мегрельском nuku∽nıku → nəkə, как и ϑıku∽ϑıkı в самурзаканском говоре мегрельского же.

7) В терминах родства помимо общеармянского построения по яфетическому типу hor-qur (112) *тетка* (по отцу), mor-qur (113) *тетка* (по матери), хемшинским усвоены dade (105) *отец*, babe (110) *дедушка* [3], впрочем еще вопрос, независимо ли от hайкского (арм. др.-л.: pap) или hайского (арм.: tat)?

8) Из названий животных к яфетидизмам относится хемш. ğıaφe (97). как то отмечает и К., считать ли термин, имеющий вполне точные и частью более древние соответствия в чанском — kyaφu (←*kıaφu) виц. «шакал». архав. m-kyaφu, в некоторых селах ṭaφu, чисто местного чано-мегрельского происхождения в связи с мегр. глаголом kıaφı «кваканье», «гоготанье» (ср. г. kıa «глотка»→«лай или вой шакала») или в нем видеть сложное слово более древнего яфетического происхождения с названием собаки в составе — kya-φu (ср. бацб. φhu «собака»), как бы «лающая собака». Термин в палеонтологическом отношении требует доследования, но его яфетическая природа не подлежит сомнению.

8) В порядке рассмотрения числительных обращает на себя внимании яфетидизм термина goϑ (84) «половина»: хемшинская разновидность восходит к gorϑ [4], resp. gord'‖м., ч. gwerd-ı «половина», откуда и арм. др.-л. keys [5].

Н. Марр.

---

[1] O «b» см. выше, IV, 4, к -uq ср. uk в pər-uk (Марр, у. с., 1493). Об окончании -en в per-en-e см. выше, 78, прим. 2.

[2] И. Кипшидзе, Дополнительные сведения о чанском языке (Из лингвистической экскурсии в Русский Лазистан), 32.

[3] Мурадянц дает (у. с., Ս<, 371) иные термины, но и у него в обращении к «отцу» яфетидизм e-ba.

[4] См. выше, II, 8.

[5] Н. Марр, К вопросу о ближайшем сродстве армянского языка с иверским (ЗВО, XIX. 070—071).

О согдийцах[1].

В истории иранских народов наблюдаются случаи какой то загадочной краткопамятности по отношению к своему прошлому. Самое поразительное из подобных явлений — почти полное исчезновение из памяти народа тех царей, той династии, которая, положив основание величию и могуществу Персии, выдвинула ее в ряд великих держав древности. Объяснять такое забвение, как то было сделано, отсутствием в стране исторической науки, или тем, что эпическая литература сложилась на востоке, далеко от колыбели первоначального величия народа, или же попытками, политического и религиозного характера, затушевать период истории, показавшийся развившимся впоследствии националистическим течениям, не входящим в их расчеты, — все подобные попытки объяснения не могут не казаться неудовлетворительными. Приходится считаться с фактом, что в памяти персидского народа весь или почти весь ахеменидский период, исторические цари Кир, Камбиз, Великий Дарий не только забыты, но даже заменены совершенно легендарными Пишдадиями и их преемниками из рода Каянидов, к которым примыкает последний Дарий, связывающий эту династию с Александром Македонским. Известно также отношение персов к династии парфян, называемой ملوك الطوايف, весь почти 500-летний период которых даже такой знаток преданий как Фирдауси комкает в одно царствование, посвящая им всего несколько стихов. История Персии для персов начинается только с Сасанидов, причем на основателя этой династии переносится ахеменидская легенда.

Другой пример такой забывчивости касается той ветви иранского народа, которая, первая, надо полагать, из всех родственных племен перешла к оседлости, и в долине Зерафшана основала один из самых выдающихся центров, а по времени вероятно первый центр иранской культуры, распространяя свое

[1] Из доклада, читанного 24 декабря 1919 г.

влияние далеко за пределы первоначальной родины, с одной стороны до Китая, с другой через Кавказ и южную Россию вплоть до Крыма. Народ этот согдийцы. Выполнив в течение полутора тысячелетий роль носителя культуры в большей части средней и восточной Азии, он сошел со сцены, смытый волною турецкого и арабского нашествий. А когда в начале X в. Саманиды прочно укрепили свою власть во всем Мавера'аннахре, о Согде и согдийцах стали забывать и покорители и сородичи-соседи и также прямые их потомки, т. е. сохранившиеся до наших дней в туркестанских и припамирских горах иранские племена, специально ягнобцы и переселившиеся в кавказские ущелья осетины[1]. Забыла о них и европейская наука. Найденные первой немецкой турфанской экспедициею образцы манихейско-согдийских текстов, изданные впервые в 1904 FWKMüller'ом, им же были определены как Pehlevi-Dialect[2]. На то, что язык этот согдийский, впервые указал Andreas[3].

Первые сведения о согдийцах дают клинообразные надписи Дария. В перечне провинций *Suguda* или *Sugda* встречается по соседству с *Uvarazmiya* и *Bakhtris*. Геродот упоминает о Σογδοι в списке податных округов Дария, а потом по случаю смотра в Дориске во время похода Ксеркса, где они фигурируют рядом с парфянами, хоразмийцами, гандарцами и дадикцами[4]. К древнейшему периоду относится также свидетельство Вендидада, ибо к какому бы времени ни отнести дошедшую до нас редакцию Авесты, перечень творений Ахурамазды в первом фаргарде несомненно стар, а в нем *Gāum yim sughdhošayanem*[5] является вторым после творения *Airyana Vaēja*.

Историки Александра Македонского уделяют согдийцам значительное место. Поход Александра застает их на высокой ступени культуры с широко выработанным феодальным строем и высоко развитым нравственным уровнем свободолюбивого, независимого рыцарства. Начиная с II века до Р. Х.

---

[1] Настоящая статья была написана в 1919 г. С тех пор открылись новые горизонты. Лингвистические исследования акад. Н. Я. Марра ввели яфетические народы, как основной этнический элемент, в поле зрения доисторической этнологии Средиземноморья. Результаты его исследований вносят коренные поправки в господствовавшие до сих пор взгляды на расселение, миграции и генетическую связь народов, населяющих средиземноморские и припонтийские области. См. главным образом Н. Я. Марр, Яфетический Кавказ и третий этнический элемент в созидании средиземноморской культуры, Лейпциг 1920. Его же статьи в Яфетическом Сборнике (Recueil Japhétique), I, Пгр. 1922, passim., специально стр. 67 сл.—О вторжении индоиранцев в переднюю Азию трактует Hüsing, Die Inder von Boghaz-Köi, Prace lingwistyczne, ofiarowane J. Baudouinowi de Courtenay, Kraków 1921, стр. 151 сл.

[2] Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkestan. II. Teil (Anhang zu d. Abh. d. k. preuss. Ak. d. Wiss. vom Jahre 1904, Berlin 1904) pp. 3, 96, 100, 102, 110.

[3] Cf. FWK Müller, Neutestamentl. Bruchstücke in soghdischer Sprache, Sitzungsber. d. K. Preuss. Ak. d. Wiss., 1907, p. 260.

[4] Геродот, VII, 66.

[5] Vend., 1, 4.

к классическим присоединяются китайские источники. Древне-согдийские документы, найденные Sir Aurel Stein'ом в одной из разрушенных башен китайской стены, указывают как на terminus ante quem начало нашей эры. Западные и китайские источники V и VI в. дают сведения об оживленной торговле шелком и алмазами между Византийской империей, Индиею и Дальним востоком, находящейся в руках согдийцев. Впоследствии открытые памятники письменности указывают на то, что в VII в. в области Лобнора имелась цветущая согдийская колония, достигшая в VIII в. полной автономии под своими же князьями. Найденные в Турфане согдийские памятники свидетельствуют о наличии и там согдийцев[1], и можно полагать, что по всему северному торговому пути в Китай были разбросаны подобные колонии. Насколько такая колонизация, такое выселение из родной страны для согдийцев являлось добровольным — неизвестно, ясно однако, что как распадение грекобактрийской державы под натиском надвигающихся во II в. до Р. Х. Да-юэ-чи и следующих за ними Хун-ну так и начинающийся вскоре развал парфянского могущества не могли не отразиться на политическом положении Согдианы. Главным источником для этого периода является реляция китайского генерала Чжан-цзяня, с политической миссиею отправленного императором ханьской династии к Да-юэ-чи. Когда в 226 г. нашей эры произошло политическое и религиозное возрождение Персии под национальной династиею Сасанидов, древнейший центр иранской культуры не вошел в ее состав.

В конце I столетия нашей эры в Китай проникает буддизм. Известно, что своим распространением в поднебесной империи он в значительной мере обязан переводческой деятельности иранцев, в том числе и согдийцев. Впоследствии эта деятельность согдийцев распространяется также на другие ввезенные с запада в Китай религии, христианство и манихейство. Между прочим автором сравнительно поздней несторианской надписи в Си-ань-фу 781 г. является также «перс», т. е. согдиец Цзин-цин (Адам)[2]. С IV в. начинаются паломничества китайцев в святые места буддизма. Первый из паломников, оставивший описание Индии — Фа-сянь (399-414); в VII в. Сюань-цзан (629-645) и И-цзин (671-695) дают драгоценнейшие сведения историко-географического характера не только об Индии, но также о прилегающих странах и народах.

С VI века на северо-восточном горизонте являются вновь сплоченные, неудержимо двигающиеся турецкие кочевники. Древне-турецкие, т. е.

---

[1] Ср. между проч. Pelliot, Les influences iraniennes etc. (Revue d'hist. et de littér. relig., 1912) pp. 11 et 18 (отд. отт.).

[2] Chavannes et Pelliot, Un traité manichéen etc., p 158 (134)

орхонские надписи дают сведения о событиях VII и VIII ст., подтверждаемые арабскими источниками VIII и следующих столетий, в которых подробно описывается поход на Мавера'аннахр омаядского генерала Кутейбы. Особенно ценны, помимо изложения событий политической истории, сведения о народах Туркестана, собранные в хронологии Бируни (X в.) и в истории Бухары Нершахи, написанной в середине X в., но дошедшей в сокращенном персидском переводе XIII ст. В данный период согдийская страна не представляет уже политической единицы, а распалась на мелкие, враждующие между собою княжества с независимой и непокорной родовой и финансовой аристократиею, что значительно облегчало задачу как турецких, так и арабских завоевателей. Эти княжества находились очевидно в более или менее сильной зависимости от турецкого хакана, и иногда, как напр. еще в VII в. в Чаче, были возглавляемы турецкой династиею. Рядом с упоминаемыми у Табари и других титулами князей *ихшед*, и *афшин* (и то и другое стоит очевидно в связи с согдийским глаголом *'γš'y-*, *'γš'yn-* «велеть царствовать»)[1] приводятся имена явно инородческие, как напр. имя бухархудата Тугшада или князя согдийского Тархуна.

Культурное значение согдийцев в полном объеме пока еще далеко не выяснено. Однако на основании исследований объединенных историков, филологов и лингвистов, на Западе **Andreas**, **Tomaschek**, **FWKMüller**, **Marquart**, **Stein**, **Chavannes**, **Gauthiot**, **Pelliot** и др., у нас К. Г. Залемана и В. В. Бартольда постепенно получается более полная картина того первенствующего значения, которым пользовались согдийцы во всей Средней Азии в качестве посредников культурных сношений между Западом и Дальним Востоком.

Хотя, как было упомянуто, согдийцы уже давно не представляли объединенного политического целого, однако в глазах народов, окружающих их средне-азиатские колонии, еще в IX в. их политический вес считался очевидно достаточно значительным, чтобы например на карабалгасунской стеле, надпись которой повествует об обращении уйгурского хакана и его народа в манихейство, на ряду с государственными языками, уйгурским и китайским, фигурировал также и согдийский. **FWKMüller** в 1909 г. был очевидно склонен видеть в данном факте, на наш взгляд первостепенного политического значения, не что иное как уступку, сделанную согдийскому языку в качестве разговорного языка иранских манихейцев Средней Азии[2].

---

[1] Во втором термине с (диалектическим?) переходом γ в f; впрочем формы неясны: **Gauthiot**, Essai de Gramm. sogd., I, pp. 43, 71, 116, 163. Сравн. **'axšâvânâ** «der Herr» в карабалгасунской надписи у **FWKMüller**, Sitzungsber. d. K. Preuss. Akad. d. Wiss. 1909 p. 728.

[2] Sitzungsber. d. K. Preuss. Akad., 1909. p. 727.

Это он отметил впервые еще в 1904 г. по поводу согдийской колонии в Турфане, на основании изданных им двуязычных манихейских фрагментов, где рядом с пехлевийским текстом являются заглавия или параллельный текст на согдийском языке[1]. О том, что в городе Баласагуне (в Семиречье, на Чу) говорили по согдийски свидетельствует только что полученное в Петербурге константинопольское издание (1914 г.) литературного памятника XI в., а именно словарь Махмуда Ал-Кашгари I, 391 и сл.

Рядом с родовой аристократиею-дихканами в согдийских владениях, благодаря транзитной торговле, развилась могущественная финансовая аристократия, мало чем отличающаяся от первой, жившая отчасти также в прилегающих к городам замках и держащая себя также независимо. Табари в рассказе о выселении согдийцев называет этих купцов рядом с дихканами-князьями[2]. При взятии Кутейбою купеческого города Пейкенда было найдено огромное количество всякого оружия. Названия ворот, площадей и улиц согдийских городов связаны с купеческим бытом. Китайские источники VII в., отмечая значение согдийцев для торговли средней и восточной Азии, между прочим отмечают, что мальчиков с пятилетнего возраста обучали приемам счетоводства и торговли[3].

Вот эти разбогатевшие караванной торговлею купцы очевидно и являются основателями появившихся по всему китайскому тракту эмпорий, новых центров иранской культуры. Рука об руку с торговым посредничеством идет конечно распространение прочих культурных достижений, в первую очередь пропаганда религиозная, и мы видим, что все четыре главных доисламских религии средней Азии, зороастризм, буддизм, манихейство и несторианское христианство тесно связаны с согдийцами. Количественно среди до сих пор обнаруженной литературы преобладает буддизм, затем идет христианство, а на третьем месте только манихейство. Зороастрийских памятников на согдийском языке не найдено, быть может только пока не найдено. Однако в том, что маздеизм был первоначальной религиею согдийцев, в виду единогласия источников сомневаться не приходится. За перечнем Вендидада можно не признавать исторического значения, отрицать его значение в религиозном отношении никто не станет, а там, как мы видели, страна Согд стоит на первом месте после Иран-вежа.

Тот ли самый был в Согдиане маздеизм, который нам известен по памятникам сасанидской эпохи, с достоверностью установить нельзя, однако

[1] Abh. d. K. Preuss. Akad., 1904, Anh. p. 96.

[2] Бартольд, Туркестан, II, стр. 183, 184; Неск. слов об арийск. культуре в Ср. Аз. (Ташкент 1896), стр. 6 сл.

[3] Из лекций, читанных В. В. Бартольдом в ноябре 1919 г; E. Chavannes Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux, 133.

имеются данные, указывающие на то, что мы здесь имеем дело скорее с дореформенною, так называемой «мидийской» т. е. старою верою джадуперестов, киков и карапов священных писаний. Указывает на то, между прочим, различие в погребальных обрядах. Найденным в Туркестане оссуариям, как известно, были посвящены, главным образом русскими учеными, многочисленные исследования. Обычай сохранять кости умершего в глиняных, часто художественно орнаментированных, сосудах совершенно не вяжется с предписаниями сасанидского маздеизма. Однако и письменные памятники на протяжении целого тысячелетия повествуют о каких-то поражающих чужестранцев приемах обращения с трупами, применяемых в Согдиане, Бактрии и в прилегающих странах. Страбон говорит (XI, 11), что нравами эти народы мало чем отличаются от соседних кочевников. О бактрийцах сообщается, что они престарелых и больных живыми (sic) давали пожирать специально для этой цели воспитываемым собакам, на их языке называемым «могильщиками», и что улицы Бактры были покрыты костями покойников. Этот обычай был будто-бы отменен Александром Македонским. Учитывая некоторые недоразумения, сообщение Страбона в общем заслуживает доверия. О собаках, воспитываемых для пожирания трупов, много столетий спустя повествуют также китайские[1] источники. Юстин (II в. по Р. Х.) сообщает о парфянах, что они зарывают в землю nuda ossa; в VI и VII вв. об оссуариях не говорится. Рассказ Нершахи об убийстве в Самарканде бухархудата Тугшаде кончается замечанием, что, очистив труп от мяса, кости перевезли в Бухару[2].

Так, с I до XI в. по Р. Хр. погребальные обряды в Бактрии и Согдиане mutatis mutandis оставались очевидно весьма похожими; они во всяком случае значительно отличались от принятого в реформированном маздеизме выставления трупов на дахмах. На дореформенный маздеизм или по крайней мере на разновидность его по отношению к сасанидскому, указывает также отмечаемое Бируни различие в календарях согдийцев и маздеистов Персии. Как бы то ни было, все писатели трактующие о согдийской стране единогласно признают наличность в ней веры магов и культа огня. Описываются храмы огня, обычаи и праздники огнепоклонников. Весьма значительно количество географических названий, в которые входит слово *маг-муг*, например, Мугкеде, Мугкан, Кэшки муган, Муг (развалины). Что касается буддизма, то его во II веке до Р. Х. по свидетельству китайского посланника Чжан-цзяня в Согде еще не было. К этому же времени отно-

[1] Chavannes, Documents etc., 133 и 312.

[2] Nerchakhy, ed. Schefer p. 7; Tabari, II, p. 1694; см. Бартольд, Ср.-Аз. Вестн. (Ташкент). Июнь 1896, отд. отт., стр. 8.

сится обоснование на развалинах греко-бактрийского царства народом Да-юэ-чи своего могущества, впоследствии тесно связанного с буддизмом, но к сожалению отношения Согда к индо-скифской державе далеко не выяснены. Однако, как название города Кушаниэ, которой Истахри называет «сердцем согдийских городов», так и титул кушаншах, по Ибн Хордадбеху некогда присвоенный владетелю всего Мавера'аннахра, и перешедший впоследствии к сменившим индо-скифов эфталитам-хайталам[1], указывают на вероятность, что кушаны и в религиозном отношении овладели Согдом.

Китайские источники от V до VII в. констатируют наличие прочно обосновавшегося культа Будды как в Бактрии, так и в Согдиане. Так как Мавера'аннахр не входил в Сасанидскую империю с ее ревниво охраняемой государственной религиею, яро преследующей все инославные культы, то надо полагать, что то, что Сюань-цзан и Бируни сообщают об отсутствии, в их время, фанатизма и о веротерпимости согдийского зороастризма по отношению к буддизму[2], к христианству и к манихейству, а также к бесчисленным более или менее дуалистическим сектам вплоть до коммунистов-маздакитов включительно, может быть применяемо также и к более раннему периоду. Более, на почве веротерпимости, под эгидою в то время еще мало культурных Да-юэ-чи и позже турков, не более культурных и к тому же вообще хладнокровно относящихся к вопросам веры, могло произойти нечто более значительное для истории развития религий в средней Азии, а именно некоторое смешение автохтонного зороастризма с наносным буддизмом. Об аналогичном явлении в Индии в I в. нашей эры свидетельствуют монеты индо-скифских царей, где рядом с греческими богами встречаются изображения Будды и маздеистских божеств[3]. Косвенным подтверждением такого рода смешения у согдийцев может между прочим служить наличие в пантеоне позднейшего согдо-уйгуро-монгольского буддизма богов Азруа и Хормузда[4], внесение которых упорно приписывалось манихейству[5] и служило

---

[1] Бартольд, Туркестан, II, стр. 98.

[2] Впрочем к Самарканду это относится только условно. Сюань-цзан повествует, что в его время там имелись два покинутых буддийских монастыря; но когда монахи-иностранцы расчитывали найти в них приют, местные варвары изгоняли их оттуда горящими головнями. Вследствие жалобы Сюань-цзана царь велел наказать ревнителей; монастыри были восстановлены и много народу обращено в буддизм. См. St. Julien, Hist. de la vie de Hiouen-thsang etc., Paris 1853, p. 59 sq.—Этим указанием, как и рядом других, я обязан академику В. В. Бартольду.

[3] См., между прочим, Sir Aurel Stein, Zoroastr. Deities on indo-scythian coins, Orient. and Babyl. Record, 1887.

[4] Азруа согд. 'zrw'=авест. zrwan[akarana], высшее божество последователей зерванитского толка, в средне-азиатском буддизме заняло место Брахмы, Ормазд-Хормузда заменяет Индру.

[5] См., между прочим, Chavannes et Pelliot, Un traité manichéen etc., JA, 1911, p. 543 и.

одним из доводов в пользу того, что в средней Азии манихейство по времени предшествовало буддизму. В действительности упомянутого чередования не приходится сомневаться, поскольку речь об успехах в средней Азии буддизма в X и следующих столетиях, перед которыми манихейство постепенно отступает до окончательного его исчезновения в китайском Туркестане и прилегающих странах в XIII в., чему впрочем в значительной степени способствовали с другой стороны успехи ислама и начинающееся отуречение всего края. В самом Китае манихейство еще со времени оффициальной проскрипции в 843 г. вынуждено было прикрываться флагом даоизма или буддизма. С XI в. секта «Белого Будды», т. е. манихейство, считалась одной из 96 ересей[1], однако иначе обстояло дело в период времени до VIII в., перед тем как в 763 г. уйгурский хакан со всем своим народом обратился в веру «Посланника Света». Проф. Pelliot сомневается в том, что уйгуры до обращения в манихейство исповедывали буддизм и усматривает указание на шаманство в словах карабалгасунской надписи: «прежде я был невежествен и называл *Буддою* демонов (демона)»[2]. Допустим, что в буддизме уйгуров легко могли сохраниться пережитки шаманства, однако контекст, мне кажется, подтверждает, что речь здесь именно о буддизме, хотя бы в несколько видоизмененной на уйгурский лад форме, но всетаки о буддизме, который турки повидимому получили, как и впоследствии манихейство, из Китая и по всей вероятности через посредство согдийцев. В наличии, распространении и расцвете буддизма у согдийцев в период до VIII в. многочисленные дошедшие тексты сомневаться не позволяют. Тем обстоятельством, что согдийцы исповедывали буддизм до появления у них манихейства, объясняется отчасти архаичность языка буддийских текстов по сравнению с манихейскими и христианскими, хотя здесь безусловно надо считаться также и с весьма существенными диалектическими различиями. С некоторой точностью географически разграничить эти три разновидности согдийского языка пока еще не представляется возможным[3].

Мы видели, что первоначальной религиею согдийцев, по всей вероятности, был один из видов маздеизма, рядом с которым быть может уже в период кушанов уживается буддизм, как наносный элемент. Манихейство же, кажется нам, обязано своими успехами среди согдийцев именно смешению двух господствовавших до него религий, подготовивших для него почву. Если, как известно, в догматику манихейства наряду с гностическими учениями вошли основные представления маздеизма, то в ритуале и в приемах

---

[1] Ibid. II, p. 290.

[2] Ibid. II, p. 217.

[3] См. Gauthiot, JA, 1910 p. 542 и Essai de gramm. sogd., p. VI.

эксегетики, в построении религиозных трактатов-сутр наблюдается старание подлаживаться под буддизм. Возможно, что такое раннее, доманихейское, смешение двух упомянутых религий и отражается на позднейшем часто замечаемом их смешивании в представлениях широких слоев иранского общества. Так, например, показания Сюань-цзана, Ибн Факиха и других не оставляют сомнения, что известный балхский храм-монастырь Наубехар (*nava-vihāra*) служил культу Будды[1], однако согласно маздеистскому преданию, вошедшему в Шахнамэ, где храм называется Нуш-адар, в него удалился от престола и мирской суеты престарелый царь Лохрасп, и в нем же нашел последний приют и был убит «каким то турком» сам Зороастр. Уже не к области предания, а ко вполне историческому времени, близкому к Сюань-цзану и Ибн Факиху относятся многочисленные везиры аббасидских халифов, представители знатнейшего персидского рода Бармекидов. По Ибн Факиху Наубехаром издавна заведывала именно эта самая семья Бармекидов, однако их персофильская политика и симпатии к домусульманской, сасанидской Персии, приведшие наконец при Харун-ар-рашиде к гибели всего рода, не одними только парсами толковались как явный уклон к зороастризму[2].

Количественно второе место за буддизмом в религиозной литературе согдийцев пока занимает христианство, третье — манихейство, но это как мы видели является вероятно случайностью в зависимости от открытого или, скорее, от изданного материала.

Согдийское письмо, — я не говорю ни о манихейском ни о видоизмененном сирийском, которыми пользовались преимущественно для начертания манихейских и христианских текстов, хотя попадаются таковые и согдийским шрифтом, — настоящее, подлинно-согдийское письмо восходит к одному из арамейских алфавитов. Открытые Штейном древне-согдийские документы не оставляют ни малейшего сомнения в такой связи. Впоследствии оно было в более позднем виде заимствовано и искажено уйгурами. Что касается письмен орхонских надписей, то V. Thomsen и Gauthiot полагают, что и они восходят к согдийскому алфавиту[3]. Вместе с письмом прилегающие к согдийцам и их колониям народы, турки и монголы заимствовали, помимо культовых терминов в роде *vrh'r* «храм, монастырь» (скр. vihāra), *βws'nt* «пост» (пракр. posaha), *βr'hm'n*, *βr'hm'nč* «брахман, брахманка», *wp's'k*, *wp's'nč* «upāsaka, upāsika» целый ряд слов, вошедших полноправными членами в их

---

[1] Бартольд, Туркестан, II. стр. 79.
[2] См. м. пр. Flügel, Mani, p. 107, 407.
[3] Gauthiot, Essai de Gramm. sogd., p. 2 и 5.

словарь, напр. тур. *отак* «хата, кибитка» согд. *'wt'k*, тур. *äbis* «злой» согд. *'βyz'*, тур. *хатун* «дама, царица» согд. *γwt'yn'* и другие[1].

Эпиграфически и лингвистически наиболее архаичными являются безусловно буддийские тексты, за ними—манихейские, на диалекте сильно отличающемся от языка первых и из которых к сожалению опубликовано всего с небольшим две страницы и несколько строк в Handschriftenreste etc. FWKMüller'a, Позднейшими же представляются христианские тексты (с сильно стертыми формами языка и искаженными до чисто уйгурского типа начертаниями, сколько можно судить по факсимиле несторианской исповеди в Sogdische Texte, I. FWKMüller'a. Насколько это доказательно для чередования у согдийцев названных трех религий, как мы видели, трудно решить. Датированных текстов не имеется, terminus ad quem, кроме как для древне согдийских документов Штейна, установить нет возможности. Gauthiot полагает, что вывезенные проф. Pelliot из Дун-хуана тексты, с которыми по языку и ductus'у письма в точности совпадают приобретенные там же С. Ф. Ольденбургом два отрывка[2], относятся к периоду расцвета согдийской письменности т. е. к VII-VIII в. Факт тот, что к концу VII в. все три религии и все три разновидности языка у согдийцев налицо. К туркам христианство и манихейство, повидимому не без содействия согдийцев, попали вероятно через Китай, где о манихействе впервые упоминается в 694 г.[3], между тем как христианство, проникшее морским путем, появляется в Китае на 60 лет раньше.

Одним только временем объяснять весьма значительную стертость форм манихейских и христианских текстов по отношению к буддийским конечно нельзя. Помимо упомянутых диалектических различий, среди которых—такие существенные как переход *δ* в *l*, надо в широкой мере считаться с более или менее развитой традициею у последователей данных религий, причем самым стойким по отношению к сохранению старого языка оказался бы буддизм; манихейские же и христианские тексты являлись бы в таком случае написанными на современных составлению их разговорных разновидностях языка данной местности.

Ф. Розенберг.

---

[1] Ср. Salemann, Bull. de l'Acad. d. Sc. 1913, p. 1131.

[2] Первый из них (O [1]) издан мною в ИРАН 1918 стр. 817 сл., второй (O [2]) там же, 1920 стр. 399 сл. и 453 сл,

[3] Между проч. Chavannes et Pelliot, Un Traité etc, II, 174 (150).

Дополнения к статье Н. И. Веселовского „Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение“[1].

В дополнение к изложенным в статье Н. И. Веселовского фактам считаю нелишним привести некоторые из имеющихся у меня в рукописном виде наблюдений над бытом и обрядами припамирских таджиков, а также некоторые из других материалов, хотя уже появлявшихся в печати, но, повидимому, не имевшихся в виду Н. И. Как впервые опубликовываемые факты, так и уже известные, в совокупности могут только подтвердить основную мысль автора, хотя, быть может, некоторые из них могут допустить в отдельности и другое объяснение, иногда, однако, не исключающее первого.

Прежде, чем перейти к изложению отдельных наблюдений, необходимо сделать несколько предварительных замечаний.

Как я уже имел случай указать[2], стрелы ныне вовсе не употребляются припамирскими горцами[3]. Довольно широко распространен лишь лук с двойною тетивою, из которого стреляют мелкими камнями. Но представление о стрельбе из лука стрелами и соответствующие названия, конечно, имеются. Стрела (равно как и пуля) называется pōθ, pēθ, pūθ, tīr, лук — cānkamōnák, kaṃanák (в зависимости от диалекта). То же название, но в уменьшительной форме (cānḗč́, č́anäč́, č́ānüč́, č́anič́ — лучок), носит прибор, употребляемый при перебирании шерсти и имеющий форму простого удлиненного лука с ординарной тетивой. Этот лучок имеется во всяком доме.

Обряд поднятия покрывала новобрачной у припамирских горцев почти

---

[1] См. ЗВО, XXV, 273 и сл.

[2] Материалы и заметки по этнографии горных таджиков. Долина Бартанга (Сборник Музея Антропологии и Этнографии, т. V, стр. 146).

[3] Ср., однако, противоположное замечание А. А. Семенова, Этнографические очерки Зарафшанских гор, Каратегина и Дарваза, стр 89

совершенно тожествен с описанными Н. И. старорусскими и малорусскими обрядами.

Вот, что имеется у меня в шугнанских записях: «По прибытии в дом молодого, когда все усядутся по местам, кому-нибудь из молодых людей, имеющих в живых отца и мать, велят открыть лицо новобрачной. Этот молодой человек называется ее «отцом» (ṗed). Ему дают в руку лук, употребляемый женщинами для разрыхления шерсти (cān̄éč) и свеже обструганную, заостренную палочку, которая называется стрелой (tīr).

«Молодой человек слегка натягивает тетиву лучка, как бы готовясь выстрелить, и выдающимся, острым концом стрелы трижды приподнимает покрывала, закрывающие лицо новобрачной, приговаривая: se padár, se mōdár (три отца — родной отец, свекор и он, поднимающий покрывала, три матери — жены названных). По третьему разу он отбрасывает покрывала назад; стрелу затем берут и втыкают руками в узкое пространство между двумя балками над очагом. По объяснению туземцев—участников обряда, втыкание стрелы означает, что молодая так же, как стрела, крепко привязана к дому мужа».

Для других районов, где мною наблюдались свадебные обряды, имеются точно такие же записи; лишь в некоторых подробностях (покрывало поднимается не тотчас по прибытии в дом мужа, а на третий день, покрывало откидывается тотчас, но не снимается окончательно еще два дня и т. п.) допускаются различия. По долине Бартанга, в Рушане и в Орошорском районе, описываемый обряд соблюдается с более существенными изменениями, которые, однако, способствуют еще более ясному представлению о главном смысле обряда. Эти отличия заключаются в двух особенностях. При всякой попытке «отца» поднять острием стрелы покрывала невесты, как он, так и все остальные изо всех сил кричат: hon-hon-hon, повторяя этот крик трижды с такой силой, что его слышно за несколько домов. Второе отличие состоит в том, что, подняв покрывала новобрачной, «отец» не втыкает стрелу над очагом, как в Шугнане, а выпускает ее из лука, как настоящую, стремясь попасть в дымовое отверстие посредине потолка (rūzm). Два раза эта попытка ему не удается, и лишь на третий стрела вылетает в rūzm. При каждой попытке опять происходит такой же троекратный крик: hon-hon-hon.

Эта разновидность обряда поднятия покрывала новобрачной заставляет думать, что объяснение шугнанцев, видящих в обряде символ прикрепления молодой к дому мужа, чрезвычайно искусственно и что более прав Н. И. Веселовский, усматривающий значение аналогичных обрядов исключительно в отогнании злых духов.

Кажется, исключительно этот смысл может иметь следующий обычай, соблюдаемый во время праздника «солнце в колене» (xür ar xām) в Орошорской области.

Когда приготовляемая в день этого праздника каша из пшеничных зерен (bōj́) закипит, хозяин дома спускается с пар на углубление возле очага, берет лучок, употребляемый при перебирании шерсти (čānṓč́), и какую-нибудь лучину на подобие стрелы и стреляет из него в rūzm, причем дважды стрела, не попадая, падает обратно, и лишь на третий вылетает в rūzm, т. е., проделывается то же самое, что и при поднятии покрывала невесты.

Возвращаясь к свадебным обычаям припамирцев, необходимо упомянуть, что М. С. Андреев и А. А. Половцев, описывая поднимание покрывала у новобрачной в Вахане и Ишкашиме, говорят[1]: «нареченный отец, пада́р-хōн (тот, который предлагает ей воду во время бракосочетания) открывает ей лицо той скалкой, которая была в руках муллы во время обряда брака», ничего не упоминая о лучке. Также отсутствует подобное упоминание у гр. А. А. Бобринского[2], который ограничивается только словами: «Один из молодых людей по просьбе мужа подходит к новобрачной и палкою приподнимает платок, закрывающий ей лицо». Однако, насколько можно судить из контекста, гр. А. А. Бобринский не наблюдал свадебных обычаев, а изложил их по рассказам туземцев. К тому же в примечании он сближает описанный обряд с аналогичным обрядом на Руси в старину, причем ссылается на то самое место в описании свадьбы царя Михаила Федоровича, которым начинается статья Н. И. Веселовского.

У киргизов также сохранилось представление о значении стрелы при обряде бракосочетания. По крайней мере, Е. А. Александровым сообщается[3]: «В Казалинском уезде обряд бракосочетания происходит таким образом. При чтении молитв наливается в чашу вода; выходящая замуж девица бросает в нее серьги или серебряное кольцо и закрывает сосуд белым платком; а жених привязывает белым же платком к краю чашки палочку, изображающую стрелу».

Что касается до обычаев, связанных с рождением ребенка, в особенности мальчика, то в моих записях стрела прямо не упоминается, зато значительно отчетливее выступает на первый план ясно сознаваемый мотив охраны новорожденного от злых духов.

---

[1] Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан. (Сб. М. А. и Э., в. IX, стр. 14).

[2] Горцы верховьев Пянджа (Ваханцы и ишкашимцы), стр. 94.

[3] Н. И. Гродеков, Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области, т. I, стр. 69.

Вот что записано у меня по этому поводу в Орошоре: «Чтобы избавить ребенка от покушений дивов и джинов, в случае рождения сына, отец немедленно стреляет в воздух для их устрашения». В настоящее время стрельба, разумеется, производится из ружья, так как лук и стрелы, как уже было сказано, вышли из употребления; но до появления огнестрельного оружия, очевидно, практиковалась стрельба из лука.

Для долины Бартанга и Рушана у меня записано: «Если родится сын, то отца поздравляют так: **mubȯráki tïrandōz** (благословение стрелку), если дочь, то — **mubōráki alwōbáz** (благословение стряпухе). Перед ночью на плоский камень насыпают немного пороху и зажигают под rūzm-ом и перед дверью, чтобы не проникли дивы и парэ. Первые три ночи кладут рядом с родильницей в Вамаре — уздечку, нож и книгу, в Сипондже — охотничий пояс и книгу, также ради нечистых, которые боятся железа». На охотничьем поясе и на уздечке очень много железных частей и принадлежностей. Помимо того, значение уздечки, как охранительницы от злых духов, можно объяснить также в связи с шугнанским обычаем вешать на перекладину при входе в дом уздечку тотчас после рождения в доме ребенка. Уздечка остается висеть в течение 7 дней, и в этом случае это делается для охраны не новорожденного, а родильницы, и притом специально от козней альмастэ, так как, по верованию шугнанцев, альмастэ, особенно опасная для родильниц, может сделаться невидимой для людей, но всегда остается видимой собаками и лошадьми. Она-де знает это, и потому не смеет войти в дом, при входе в который повешена уздечка.

Гр. А. А. Бобринский, говоря о мерах охраны родильницы против злых духов, упоминает также о луке[1]: «Женщине перед родами кладут под подушку охотничий пояс с кинжалом, а также китаб (книга, коран), иногда к этому прибавляют еще лук (Зерафшан); делается это для защиты родильницы от злых духов: джинов и дэв, которые в это время особенно для нее опасны... Альмасти в особенности опасен родильнице».

Рождение сына описывается им так[2]: «Отец оповещает свой кишлак о счастливом событии стрельбою из ружья; односельчане в ответ собираются у его дома и тоже палят из ружей. Дня через два появляются знакомые, родные с поздравлениями и с подарками: кто привел корову, кто барана, кто принес масла, ружье, саблю. Подаренное оружие кладется рядом с колыбелью новорожденного».

Наконец, еще большее значение имеет лук в описании М. С. Андреева

---

[1] Op. cit., стр. 104 сл.

[2] Ibid., стр. 94 сл.

и А. А. Половцева[1]: «Когда по селению разнеслось известие о рождении мальчика, к его родителям в дом собираются знакомые: мужчины и женщины. Первые читают молитву о благополучии новорожденного и приносят каждый по небольшому луку (хас-тīрык) с красной тетивой и сильно загнутыми (почти кольцом) концами. Вместо стрелы к луку прикреплено маленькое деревянное изображение сабельного клинка. Эти лучки привешивают к веревке, протянутой над роженицей от стены до стены, и оставляют таким образом семь дней. Потом их собирают и вешают еще на семь дней на колышки, вбитые в стену; затем их выносят из дому и привязывают к какому-нибудь дереву, где их уже оставляют навсегда. Такие лучки приносят только мужчины.

«Существует также обычай, как в Ишкашиме, так и в смежных с ним странах, что друзья и родственники приходят к дому, где родился сын, и стреляют из ружей».

Наконец, у киргизов также существует представление о значении оружия и колющих предметов, в качестве меры против злых духов.

Если джолдас (послед) долго не выходит, то это приписывается козням злых духов, и против этого принимаются следующие меры: набрасывают на голое тело больной так называемую колючку (кустарник, растущий в степи и называемый по-киргизски чингиль), дабы уколоть нечистых духов, или же колючкой окуривают больную, полагая, что нечистые духи боятся этого запаха, для них вредного; втыкают в землю саблю острием вверх в изголовье больной, предполагая, что злые духи, увидев обнаженную саблю, испугаются и оставят больную[2].

Что касается до приведенного Н. И. случая бурятской свадьбы, когда, в отсутствие жениха, невеста держит стрелу, то некоторую аналогию можно найти в случае замещения, во время бракосочетания, отсутствующего жениха его мечом (саблею) у припамирских горцев. Впрочем, этот обычай ныне совершенно вышел из употребления. О нем встречается лишь упоминание (и то не вполне ясное) в сказках, и повидимому здесь дело идет только о замещении (представительстве), хотя, конечно, можно допустить предположение, что и в этом случае имеется некоторый элемент защиты острым оружием невесты от злых духов.

Но и помимо этого последнего случая, приведенные выше примеры, взятые из жизни непосредственно наблюдавшихся мною средне-азиатских народностей, далеко не исчерпывая, конечно, всего соответствующего мате-

[1] Op. cit., стр. 11.

[2] И. И. Ибрагимов, Этнографические очерки киргизского народа (Русский Туркестан, сборник, изданный по поводу политехнической выставки, в. 2, стр. 122).

риала, могут служить некоторым дополнением и подтверждением мысли Н. И. Веселовского о значении стрелы и вообще колющих и острых предметов, как охранительного средства, против злых духов, хотя бы, в некоторых случаях, сами участники обрядов и не сознавали их первоначального смысла или давали им иное объяснение.

Ив. Зарубин.

Туркестанская государственная библиотека и местная мусульманская печать[1].

Книгохранилище, основанное в Ташкенте в 1871 г. устроителем Туркестанского края К. П. фон-Кауфманом, помимо общих задач большой городской библиотеки должно было сосредоточить в себе литературу по изучению Туркестана. В первое время эта задача понималась очень широко; тщательно собиралось все, что выходило в свет в самом Туркестане, и выписывалось из центра России и из западной Европы все, что имело отношение к изучению края, в том числе издававшиеся европейскими учеными труды восточных историков и географов. В состав библиотеки вошло небольшое, но довольно ценное собрание рукописей, преимущественно произведений местной литературы; описание этих рукописей (87 №№; число сочинений несколько больше, так как одна рукопись иногда заключает в себе несколько сочинений) было издано в 1889 г. Е. Ф. Калем. Можно было ожидать, что эта сторона деятельности библиотеки получит дальнейшее развитие, что заведующим библиотекой будет вменено в обязанность следить как за литературою по Туркестану и сопредельным странам, так и за находящимися в Туркестане собраниями восточных рукописей; при таких условиях библиотека, помимо непосредственной пользы для края, по своему общенаучному значению не уступала бы большим библиотекам Индии. Эти ожидания не осуществились, прежде всего потому, что на должность библиотекаря далеко не всегда назначались компетентные лица; часто заведывание библиотекой поручалось офицерам и чиновникам, не обладавшим никакой подготовкой и смотревшим на свою должность, как на синекуру. Пишущему эти строки не раз приходилось говорить в печати о печальном состоянии

[1] Статья составлена в 1920 г. и всецело относится к тому времени, не касаясь происшедших с тех пор перемен, о которых автор располагает только отрывочными сведениями.

библиотеки, между прочим об отсутствии в ней многих периодических изданий, важных для изучения Туркестана. Не все эти указания прошли бесследно; так библиотекой стали выписываться главное библиографическое пособие по европейскому востоковедению — Orientalische Bibliographie — и главный орган русского научного востоковедения — Записки Восточного Отделения Русского Археологического Общества. Но все это носило более или менее случайный характер, и многие пробелы остаются незаполненными и до сих пор. Из томов Orientalische Bibliographie в библиотеке имеются полностью томы I—XIII, XV—XVI, XVIII—XXI: в т. XIV недостает указателя; томов XVII и XXII нет совсем; из соединенного тома XXIII—XXIV, за 1909—1910 гг., имеются первые два выпуска. Из томов Записок Восточного Отделения недостает тт. XII (есть только первый выпуск), XV, XXI и следующих.

Случаев приобретения библиотекой рукописей путем покупки после восьмидесятых годов долгое время не было. В библиотеку поступило в 1898 г. конфискованное собрание рукописей минтюбинского ишана, руководителя так называемого «андижанского восстания»; список этих рукописей и других приобретений библиотеки в области восточной рукописной литературы составлялся А. А. Семеновым, которому вообще принадлежат большие заслуги в деле упорядочения библиотеки и соединенного с ней в то время музея, и доведен до настоящего времени; к печатанию этого списка приступлено не было. Бо́льшая часть перечисленных в нем рукописей относится к собранию минтюбинского ишана (№№ 1—183, 196, 218—227); относительно некоторых других рукописей, представляющих большой интерес (так № 191 — экземпляр «Тарихи Газани», составленной в начале XIV века Рашид-ад-дином истории монголов), уже в 1916 г. не могло быть установлено, когда и при каких условиях они поступили в библиотеку (№№ 188, 191, 194, 195, 198, 199, 201—206, 208, 209, 210, 212, 216, 217).

Из собраний, поступивших в библиотеку после революции, можно указать напр. на собрание М. Гаврилова, бывшего воспитанника факультета восточных языков, работавшего в Коканде; характерно, что одна из рукописей этого собрания (экземпляр «Хефт иклим» Эмин-Ахмеда Рази — персидского географического сочинения конца XVI века) принадлежала прежде, как видно из надписи, известному деятелю 70-х, 80-х гг. и последующего времени Г. Н. Арандаренко. Из этого видно, что даже рукописи, собиравшиеся в Туркестане русскими деятелями, после смерти собирателей снова переходили в частные руки (вероятно, путем покупки у наследников), а не поступали в библиотеку. Помимо отсутствия новых приобретений, недостаточно внимательное отношение к библиотеке отражалось также на сохран-

ности как печатных книг, так и рукописей. Еще в 1916 г. мною был установлен факт утраты некоторых рукописей, отмеченных в каталоге Каля. В настоящее время мною установлены еще некоторые другие факты в том же роде. В библиотеке недостает рукописи № 45 (исторический труд Сейид-Ракима, начала XVIII века), находившейся в пользовании покойного Л. А. Зимина[1]; из рукописи № 46 («Тухфет-ал-хани», исторический труд Мухаммед-Вефа Керминеги, XVIII века) злонамеренно вырваны многие листы (7—30, 44—49, 51—58, 187—202).

После революции библиотека переменила свое название и сделалась из «публичной» сначала «народной», потом «государственной». Помещение значительно увеличилось благодаря отделению от библиотеки музея, переведенного в особое здание (бывший дворец генерал-губернатора); как музей, так и библиотека перешли в ведение преданных своему делу специалистов. От общего отдела (А) отделены книги по Туркестану и вообще по географии и истории Востока (В) и по восточной филологии, т. е. книги на восточных языках и о восточных языках (С). Составлены два карточных каталога, один алфавитный, по фамилиям авторов, другой систематический, по специальностям, на основании так называемой десятичной системы. Сверх общей читальни учреждены особая читальня для детей и читальня для мусульман (мусульманча караатхана) с коврами для сидения и низкими столами, как напр. в библиотеках при константинопольских мечетях. В общем библиотека теперь производит на посетителя несравненно более приятное впечатление, чем в до-революционное время, хотя благим начинаниям не всегда соответствует фактическое выполнение. Деление на отделы А, В и С не вполне выдержано; так к отделу А отнесены некоторые сочинения, переведенные с восточных языков, напр. монгольская летопись Эрдениин-Эрихэ (А 8350) и китайская «история Тибета и Хухунора» (А 8576—77). Еще труднее было последовательно провести при составлении карточного каталога сложную десятичную систему. Выяснение состава библиотеки и дубликатов затрудняется тем, что экземпляры одной и той же книги занесены в каталог под различными шифрами (напр. история Средней Азии Абд-ал-Керима бухарского в переводе Шефера—В 82 и В 470). Шифр относится не к целому сочинению или изданию, но к отдельному тому; шифру соответствует, конечно, место тома на полке: оттого различные томы одного сочинения или издания стоят в различных местах; в особенности это относится к томам научных периодических изданий, где новый том иногда выходит в свет только через несколько лет после предшествующего и потому

[1] Рукопись, как я потом узнал, сохранилась в целости у вдовы покойного.

заносится под совсем другим шифром. На карточках часто встречаются ошибки и описки. В библиотеке и теперь не удается сосредоточить все издания, выходящие в свет в Туркестане; особенно ощутительно отсутствие карт, хотя в мусульманской читальне висит довольно подробная карта Туркестанского края. Картографические работы военно-топографического отдела после революции не продолжались; прежние карты считаются теперь еще более секретными, чем в до-революционное время, хотя в библиотеку поступил теперь изданный по случаю пятидесятилетия завоевания Туркестана и упомянутый в отчете о моей командировке 1916 г. сборник архивных документов, первые части которого прежде были секретными. Сборник составлен полковником А. Г. Серебренниковым; первые четыре тома (т. I 1908 г., документы 1839 г., т. II и III 1912 г., документы 1840 и 1841 гг., т. IV 1914 г., документы 1842-1843 гг.) вышли под заглавием «Сборник материалов для истории завоевания Туркестанского края» и с надписью «не подлежит оглашению»; последующие томы были выпущены без такой надписи и под несколько измененным заглавием (Туркестанский край. Сборник материалов для истории его завоевания). В 1914 г. вышли томы V (1844 — 46 гг.), VI (1847 г.), VII (1848 — 50), VIII (1851 — 2), XVII (1864, ч. I), XVIII (1864, ч. II), XIX (1865, ч. I) и XX (1865, ч. II), в 1915 г. XXI (1866, ч. I) и XXII (1866, ч. II); томы IX — XVI не вышли и до сих пор, хотя материал для них, как мне говорили, приготовлен к печати. Крайне желательно было бы появление в свет продолжения и окончания этого издания и указателя к нему. В столичные библиотеки сборник, если не ошибаюсь, не доставлялся.

Наконец, журналы, газеты и листовки, издававшиеся и издаваемые местными органами управления, не всегда, по словам библиотекарей, удается выписывать даже за плату, хотя они должны были бы доставляться в библиотеку бесплатно.

Особенный интерес представляют издания на местных языках, выходившие в свет в Ташкенте, Самарканде и Асхабаде и сосредоточенные в мусульманской читальне. Органом туркестанской администрации на местном (средне-азиатско-турецком) языке в до-революционное время была «Туркестанская туземная газета», основанная еще в 1871 г., одновременно с «Туркестанскими Ведомостями», и впоследствии долгие годы издававшаяся под редакцией Н. П. Остроумова[1], посвятившего этой газете особую главу в своем

[1] Тем более странно, что в № 232 «Известий» (13 окт. 1902 г.), в статье Г. Сафарова «Ударная задача», «господа Остроумовы» причислены к тем «царским чиновникам и православным миссионерам», по мнению которых туземцам, как «быдлу», не нужно было «ни культурных работников, ни книг, наборщиков». Миссионеры школы Ильминского и вышед-

известном труде о сартах. После революции газета получила название «Наджат» (спасение); первых семи №№ в библиотеке недостает; в №№ 8 (19) и 9 (20) редакторами названы В. Наливкин и Мунаввар-Кары Абд-ар-Рашид-хан-оглу; с № 10 (21), от 28 апр. 1917 г. имя Наливкина исчезает. «Наджат» считался продолжением «Туркестанской туземной газеты» и потому в заголовке отмечался «год издания XLVII» (в № 16 вместо этого: сорок шестой год издания). В № 20 (30), от 18 июня 1917 г., помещено объявление от редакции, что газета «Наджат», до сих пор издававшаяся «Туркестанским государственным комитетом», передается центральному совету мусульман Туркестана и, как орган центрального совета, будет выходить под новым названием «Кингаш» (совет). В библиотеке находятся №№ «Кингаша» от 1 (25 июня 1917) до 14 (8 сент. 1917), причем недостает №№ 2 и 7. Редактором был сначала известный татарский деятель (башкирского происхождения) Ахмед-Заки Валидов (с № 4 русская форма Валидов заменена арабской Валиди), с № 8 (11 авг.) — прежний редактор «Наджата» Мунаввар-Кары Абд-ар-Рашид-хан-оглу или Абд-ар-Рашид-ханов (с этим русским окончанием фамилия редактора названа в № 20 «Наджата»).

Еще прежде (первый № вышел 25 апр. 1917 г.) начал издаваться «Улуг Туркистан» (Великий Туркестан), орган бюро обществ татар Туркестанского края, связанный с книжной фирмой бр. Бакировых и К°; контора помещалась в магазине фирмы (Махрамский, 24; с № 10, от 14 июня. Урджарская, 29), где и теперь сохранилась надпись с названием газеты, хотя помещение занято в 1919 г. «Коммунистом». Газета должна была выходить 2 — 3 раза в неделю (фактически выходила в первое время только один раз) и отстаивать культурные интересы не одних татар, но также сартов, казаков (киргизов), туркмен, узбеков и других национальностей, с целью подготовлять их к учредительному собранию. В библиотеке недостает № 29; после № 148 имеется только № 153 (26 ноября 1918); большая часть других номеров имеется в двух или в трех экземплярах. С № 11 до № 19 даты выхода газеты в свет отмечались только по мусульманскому календарю, с № 20 было восстановлено обозначение дат также по русскому календарю. Газета производит хорошее впечатление содержанием и внешностью и, повидимому, обладала большими средствами; для будущего историка революционного движения в Туркестане она, вероятно, будет одним из самых важных источников. В № 41 помещена передовая статья «Свобода Туркестана»

ший из той же школы, хотя и не бывший миссионером Н. П. Остроумов именно тем и отличались от «царских чиновников», т. е. представителей министерства народного просвещения, что стояли за распространение среди инородцев просвещения (конечно, как они его понимали) на местных языках, тогда как по мнению их противников орудием просвещения должен был быть только русский язык.

(Туркестан Мухтариййети), где рассказывается о краевом съезде туркестанских мусульман 20—25 ноября 1917 г.; при этом отмечается, что присутствовали не одни мусульмане, так что съезд мог бы быть назван «съездом живущих в Туркестане народностей» (Туркистандаги миллетлер). С № 42 в заголовке газеты появляется девиз «да здравствует свобода Туркестана» (яшасун Туркистан мухтариййети), замененный с № 72 (до № 105) девизом «да здравствует свобода народностей» (яшасун миллетлер мухтариййети). В №№ 68 и сл. (март 1918 г.) помещен рассказ о кокандской смуте (Хоканд фаджиаси), именно о событиях 30 янв. — 10 февр., окончившихся победой красной гвардии над «мусульманами, сторонниками свободы» (мухтариййет тарафдари мусульманлар). С № 106 (18 июня 1918 г.) газета была объявлена изданием «мусульманской секции союза рабочих печатного дела».

21 июня 1918 г. вышел первый № «Коммуниста» или «Коммунистов»; название газеты приводится, как и до сих пор, по-русски в единственном числе, по-мусульмански во множественном — «Иштиракийюн». Первые 33 №№ (в библиотеке недостает № 9) выходили только на средне-азиатско-турецком, так называемом «тюркском» языке; газета выходила за подписью сначала ответственного редактора А. Келиблиева (? фамилия приводится арабским шрифтом в различных видах), потом (с № 22) временного редактора А. Донского, с № 32 — ответственного редактора Ташходжи Ашурходжаева. С № 34 (7 окт. 1918) до 51 (1 декабря) газета издавалась параллельно по русски и по средне-азиатско-турецки; с № 52 (4 дек.) она снова сделалась чисто-туземной и остается таковой до сих пор. В библиотеке недостает №№ 40 и 42. Редакция помещалась на Уратюбинской улице, в гостинице «Старая Россия»; с № 41 (30 окт.) она была перенесена в номера Касыма (по той же улице), где оставалась до конца 1918 г. Из №№ «Коммуниста» за 1919 г. в библиотеке имеются только №№ со 137 (19 июля); газета тогда уже занимала нынешнее помещение (Ирджарская 29). С № 43 (7 ноября; в заголовке опечатка: октября) вместо подписи единоличного редактора появляется подпись «редакционной коллегии» комиссариата по национальным делам; в 1919 г. редакционная коллегия не упоминается, и газета только называется «изданием комиссариата по национальным делам».

Органами советской власти являются также периодические издания в Самарканде на языках средне-азиатско-турецком («Голос трудящихся» — Михнеткешляр тауши) и персидском («Пламя революции» — Шу'ля-и-Инкиляб)[1]; там же издавался другой «Голос трудящихся» (Михнеткешляр ухи)

---

[1] В № 50 и след. этого журнала помещены интересные статьи об эмирах мангытской династии.

на азербайджанском наречии. При первом «Голосе трудящихся» издается с 1 янв. 1920 г. предназначенная, повидимому, для более широких слоев «Дубина» (Таяк). В Асхабаде (ныне переименованном в Полторацк) выходило в свет на турецком языке «Знамя справедливости» (Байдак-и-Адалят), в Хиве — «Солнце революции» (Инкиляб Куяши); те же партийные цели преследовались многочисленными изданиями телеграмм Роста, в том числе «Туркменистаном» (в заголовке по-русски неверно «Туркменстан»), органом Закаспийского революционного комитета; сюда же относится ташкентская киргизская газета «Новое направление» (Жанга урс)[1]. Листовки, издававшиеся поездом «Красный Восток» (Кызыл шарк), в библиотеку не доставлялись.

Заведующие библиотекой стараются сосредоточить в ней также мусульманские издания, выходящие в свет вне пределов Туркестана, в России и за границей; так имеются бакинские газеты «Известия» (Ахбар, в заголовке неверно Ихбар) и «Красный Азербайджан» (Кырмызы Азербайджан), органы правительства азербайджанской республики. Не коммунистическим, а националистическим характером отличается индийский журнал «Заминдар» (землевладелец), издающийся параллельно на языках персидском и индустанском (урду), под редакцией Абд-ал-Меджида; девиз журнала: «Обиженные народы Востока, ваше спасение заключается в единстве действия». Не столько политические, сколько литературно-просветительные, отчасти также экономически-прогрессивные цели преследуются мешхедской «Новой весной» (Наубахор), выходящей в свет два раза в неделю, под редакцией местного главы поэтов (мелик-аш-шуара), и авганским журналом, носившим при эмире Хабибулле (по прозванию эмира Сирадж-ад-дин «светоч веры») название «Сирадж-ал-ахбар» (светоч известий), при новом эмире Аманулле название «Аман-и-авган» (благополучие авганцев). В 1916 г. журнал «Сирадж-ал-ахбар» еще не проникал в пределы Туркестанского генерал-губернаторства и получался только в Бухаре, в русском политическом агентстве. Журнал (извлечения из него иногда помещались в парижской «Revue du monde musulman»), сообщая интересные данные о внутренней жизни Авганистана, давал некоторое понятие и о внешних политических стремлениях; характерно, что известия о событиях мировой войны приводились в явно германофильском освещении. После установления официальных и непосредственных сношений с Авганистаном журнал стал получаться и в Ташкенте; впоследствии он был закрыт авганским правительством, как говорят, за резкие

[1] Как видно из одного места упомянутой выше статьи Г. Сафарова (Известия, № 232), где предлагается принять меры, «чтобы киргизская газета не выпала из ладан», газета до сих пор не обезпечена необходимыми силами и средствами

нападки против англичан[1]; после этого продолжала выходить только листовка под тем же названием, прежде составлявшая приложение к журналу.

В самом Туркестане, в связи с недостатком бумаги и другими причинами, партийная политическая печать постепенно вытеснила литературно-просветительную. Прекратились даже просветительные органы, издававшиеся советской властью, как выходивший в 1919 г. (первый № вышел 1 дек. 1918 г.) журнал «Маариф» (Познания). Кратковременным было также существование органа народных университетов (Хальк дар-ал-фунуни), первый № которого вышел 31 мая 1918 г.[2]. Еще менее могли рассчитывать на прочный успех частные издания в том же направлении. Еще в до-революционное время, в 1915 г., был основан тенденциозно-мусульманский журнал «Ислях» (Исправление), выходивший раз в две недели, под редакцией Сейях-Абдуррахмана, сына Садика; для направления журнала характерна статья (в № 1) «Ислам», муллы Кеми Ташкенди (известного русским востоковедам по статьям А. Н. Самойловича), с эпиграфом в персидских стихах: «Процветание кабака основано на нашем расстройстве, объединение разврата — на нашей разбросанности; ислам по своей сущности такой же, как был; все недостатки заключаются в нашем мусульманстве». После революции, при временном правительстве, два раза в неделю выходил прогрессивный журнал «Туран», под редакцией Абдуллы Аулиани; в № 2 была помещена статья Мир-Мухсина с резкими нападками на мусульманскую схоластическую науку; в приписке, сделанной в библиотечном экземпляре, говорится о «бойкоте» газеты, проклятии (нефрет) редактора и наказании (джаза) автора по шариату (об этой статье и ее последствиях для автора мною упоминалось в статье, напечатанной в № 7 — 8 «Туркестанского Учителя» 1917 г.). Значительно развила свою деятельность после революции асхабадская община бабидов (бехаистов), издававшая в 1918 г., параллельно на персидском и турецком языках, журнал «Вахдет» (Объединение).

Будущий историк, который пожелал бы воспользоваться, как источником, мусульманской периодической печатью, вероятно, пожалеет о том, что №№ этих газет и журналов почти не высылались за пределы Турке-

---

[1] В мусульманской читальне лежит, повидимому, последний № этого журнала за № 4 (июль 1919).

[2] Почти столь же недолговечными были просветительные издания на русском языке. В 1917 и 1918 гг. издавался «Туркестанский Учитель», в 1918 г. «Народный университет» (88 №№, с апреля по август) и «Еженедельник народного университета» (вышло с июня по август только четыре №№). «Народный университет» был заменен «Просвещением», органом комиссариата народного просвещения, но и этот орган прекратился на № 77 (1 дек.)

стана (в Петрограде их не всегда получала даже Академия Наук) [1] и в самом Туркестане не были сосредоточены в одном месте. Пополнить дефекты в настоящее время едва ли возможно. На будущее время следовало бы осуществить в Туркестане мысль, высказанную в Петрограде С. Ф. Ольденбургом, и печатать хотя бы один экземпляр каждого номера на лучшей бумаге, чтобы он мог дойти хотя бы до ближайших поколений. Местом хранения таких экземпляров, конечно, должна была бы быть туркестанская государственная библиотека.

Надо надеяться, что сосредоточение в Ташкенте, в связи с открытием Туркестанского университета, разнообразных научных сил, облегчит библиотеке выполнение ее научных и просветительных задач, что наладится научная жизнь, возобновится и получит дальнейшее развитие деятельность местных научных обществ, будет возобновлена и упрочена связь с центральными русскими научными учреждениями, особенно с Российской Академией Наук, что исключительное господство однообразной партийной печати уступит место более разностороннему освещению нужд края, и в связи с этим наполнится посетителями часто пустующая в настоящее время мусульманская читальня.

В. Бартольд.

[1] В марте 1922 г., по карточному каталогу, в Азиатском музее Академии имелись, *большею частью неполные*, комплекты следующих газет и журналов, упоминаемых в настоящей статье: اشتراکیون, الاصلاح, الوغ ترکستان, امان افغان (только 1920 г.), انقلاب قویاشی. تاپاق, تورکمنستان, نجات.

Коран и море.

В статье H. Bauer'а о кораническом термине фульк «корабль» в «Энциклопедии ислама» указывается на сильное впечатление, произведенное на Мухаммеда плаванием кораблей по морю; говорится, что во многих местах Корана[1] подчинение человеку морских волн, носящих на себе построенные им суда, рассматривается как особый знак милости Божьей.

H. Bauer мог бы к этому прибавить, что картины моря и морских бурь в Коране отличаются такой яркостью, какая вообще в Коране редко встречается. Мухаммед, обнаруживающий довольно скудное воображение в картинах природы, даже в описании райских садов, живо представлял себе, как корабли рассекают волны (Кор. 16,14), как приятно плавать по морю при небольшом ветре и какой ужас испытывают моряки, когда начинается бурный ветер и со всех сторон поднимаются волны (10,23). Жизнь неверных сравнивается с маревом в пустыне (24,39) и с мраком, воцаряющимся над бурным морем, причем и в этом случае пророк живо представлял себе, как поднимается волна над волной, а поверх волн расстилаются тучи, и наступает такой густой мрак, что протянувший руку едва видит ее (24,40).

Традиционная биография Мухаммеда, сира, достоверность которой так сильно поколеблена новейшими исследователями, не дает нам точного материала для ответа на вопрос, как и когда Мухаммед получил такое яркое представление о море и морских бурях; этот вопрос представляет особенный интерес потому, что картины моря вообще чужды арабской поэзии, в особенности до-мусульманской. Биография Мухаммеда не приписывает ему никаких морских путешествий, даже никаких путешествий к берегу моря; нигде не говорится, чтобы Мухаммед посетил хотя бы ближайшие к Мекке гавани — Джидду и Шу'айбу (первая упоминается у Табари, I, 1135,10.

[1] Цитуются стихи 14,37; 16,14; 17,68; 31,30; 35,13; 36,41 и друг.

в рассказе о выброшенном на берег греческом судне, которымъ воспользовались корейшиты для перестройки Ка'бы, вторая—в рассказе о первом выселении мусульман в Абиссинию; Шу'айба находилась несколько южнее Джидды)[1]. Говорится о путешествии Мухаммеда в Сирию сначала с караваном его дяди Абу-Талиба, потом с караваном его будущей жены Хадиджи, но и в этих рассказах нет ни слова о прибытии Мухаммеда хотя бы в ближайший к Аравии приморскій город Сиріи, Газу, где потом показывали могилу его предка Хашима. Путешествие Мухаммеда в Сирию—одна из тех подробностей биографии пророка, в достоверности которых сомневаются новейшие исследователи. По поводу скудости воображения, проявленной Мухаммедом при описании райских садов, Ламменсом[2] ставится вопрос: «Comment consilier cette indigence descriptive avec l'hypothèse de ses voyages en Syrie?». Мало убедительно мнение, повторенное и современным исследователем Хиршфельдом[3], что стих Корана (37,137), где Мухаммед после описания гибели соотечественников Лота говорит корейшитам: «Вы проходите и утром и ночью по тем местам, где они были», указывает на знакомство самого Мухаммеда с берегом Мертвого моря. В биографии пророка есть также известие, восходящее, через Ибн-Са'да и Вакиди, к Зухри, что Мухаммед ездил с караваном Хадиджи к рынку Хубаша (حباشة) в Тихаме. Тихамой, как известно, называлась в Аравии жаркая прибрежная полоса, к которой, однако, причислялись и местности, находившиеся от моря в довольно значительном расстоянии; так иногда в Тихаме помещали и Мекку. Среди приморских пунктов Аравии рынок Хубаша не упоминается, и вообще о его местоположении не было точных сведений; Якут знает его только по хадису, приписанному Зухри, и по одному сочинению Абу-Убейды, где рынок Хубаша назван рынком кейнука', т. е. жившего в Медине иудейского племени, впоследствии изгнанного самим Мухаммедом. Нет никакого основания полагать, что эти иудеи, городские ремесленники, не имевшие своей земли, жили на самом берегу моря или хотя бы торговали там.

Арабское слово بحر, как и персидское دريا, значит не только «море», но также «большая река»; этим, как признают и некоторые мусульманские комментаторы, объясняются те стихи Корана (25,55 и 35,13), в русском переводе производящие довольно странное впечатление, где говорится о двух морях, пресном и соленом. В одном стихе (25,55) прибавлено, что между обоими морями Бог поставил преграду и ненарушимое запрещение. Понятие «пресный» обозначается словом فرات, как называлась и река Евфрат;

[1] BGA, VI, ١٤٨,8; ١٩٣,1.

[2] Berceau de l'Islam, I, 90.

[3] New researches into the composition and exegesis of the Qoran, 28.

вполне возможно, что это созвучие здесь не случайное и что в стихе Корана (35,13), где говорится, что из обоих морей, соленого и пресного, люди получают нужные им товары, имеется в виду судоходство по Индийскому океану и по Евфрату. Под преградой в этом случае надо понимать те отмели, которые преграждали Евфрату путь к Персидскому заливу. Известно, что в то время главным рукавом Евфрата считался западный рукав, протекавший мимо Хиры и терявшийся в болотах; только второстепенные рукава Евфрата соединялись с Тигром, впадавшим в море. Еще в IX и X вв. у мусульман существовало представление, хотя и ошибочное, будто пространство суши между Хирой и морем образовалось сравнительно недавно и будто Хира первоначально была морской гаванью. О местностях по Евфрату Мухаммед имел некоторые сведения: кроме Египта, Вавилон—единственный географический пункт вне арабского полуострова, упомянутый в Коране (2,96).

Крайне любопытна та связь, которая устанавливается в Коране между мореплаванием и почитанием единого Бога Аллаха. По статье Макдональда Allah в Энциклопедии ислама жители Мекки призывали Аллаха в минуту особенной опасности. В одном месте Корана (16,55 и сл.), действительно, сказано, что вообще всякое бедствие (ضُرّ) заставляет людей обращаться к Аллаху, а когда Аллах удаляет от них бедствие, то некоторые из них придают своему Господу соучастников, т. е. снова впадают в многобожие. Но в четырех других стихах (10,23, 17,69, 25,65 и 31,31) призывание Аллаха, с обещанием служить ему одному, связывается с опасностью во время морской бури, возвращение к многобожию — с возвращением на сушу. Иллюстрацией к этим стихам Корана может служить предание, рассказанное у Табари (I, 1640 и сл.) со слов Ибн-Исхака, но не включенное в текст Ибн-Хишама, поэтому не использованное Шпренгером и не вошедшее в обиход европейской науки. Приводится рассказ одного из врагов Мухаммеда, исключенного им при взятии Мекки из амнистии, Икримы, сына Абу-Джахля: „Я хотел отправиться в море, чтобы присоединиться к абиссинцам; когда я подошел к кораблю, чтобы сесть на него, владелец корабля сказал: «Раб Божий, не садись на мой корабль, пока ты не признаешь единства Божьего и не отречешься от божеств, кроме него; я боюсь, что если ты этого не сделаешь, мы погибнем на корабле». Я сказал: «Разве никто не пускается в море, если он не признал единства Божьего и не отрекся от всего, кроме него?». Он сказал: «Да, никто не пускается в море иначе, как с чистой верой». Я сказал: «Тогда из-за чего мне расставаться с Мухаммедом? Это то самое, с чем он пришел к нам; клянусь Аллахом, наш Бог на море есть и наш Бог на суше». Тут я познал ислам, и он вошел в мое сердце“.

Разумеется, нельзя доказать, что в этом рассказе, приписанном Икриме, передается действительное происшествие. Икрима, как несколькими строками выше говорит сам Ибн-Исхак, был помилован Мухаммедом по ходатайству своей жены Умм-Хаким, принявшей ислам; она отправилась искать своего мужа, бежавшего в Иемен, и привела его к пророку. В другом рассказе Табари (III, 2306 и сл.), извлеченном из сочинения предшественника Ибн-Исхака, Мусы ибн-Окбы, через посредство Вакиди, подробности передаются несколько иначе; выпросив помилование своему мужу, Умм-Хаким отправилась искать его и нашла его в одном из береговых пунктов Тихамы, когда он уже успел пуститься в море, т. е. сесть на корабль. Она стала делать ему знаки и говорила: «Сын моего дяди, я пришла к тебе от самого милостивого из людей, добрейшего из людей, лучшего из людей; не губи своей души; я уже просила у него помилование для тебя, и он тебя помиловал». Он сказал: «Ты сделала это?» Она сказала: «Да, я поговорила с ним, и он тебя помиловал». Он вернулся вместе с ней; когда он приблизился к Мекке, посланник Божий сказал своим приверженцам: «К вам приходит Икрима, сын Абу-Джахля, как верующий и мухаджир; не браните его отца; брань, относящаяся к мертвому, обижает живого и не доходит до мертвого». После этого рассказывается о свидании Икримы с Мухаммедом.

Из рассказа раннего шиитского автора Я'куби (II, 62) даже можно вывести заключение, что Икриме вообще не пришлось спасаться бегством из Мекки. Говорится, что пророк после взятия Мекки велел Билялю подняться на Ка'бу и оттуда произнести призыв к молитве. Корейшиты придали этому большое значение; Икрима, сын Абу-Джахля, и Халид, сын Асида, сказали: «Ибн-Рабах, т. е. Билаль, ревет над Ка'бой». (О том же) заговорили (другие) люди, посланник Божий послал (человека) к ним, они сказали: «Мы (это) сказали и просим прощения у Бога». Мухаммед сказал: «Я не знаю, что сказать вам, но наступает время молитвы; кто совершит молитву, перед тем открыт путь, а кто не совершит, того я выведу вперед и отрублю ему голову». Я'куби, таким образом, считал Икриму свидетелем первого мусульманского богослужения в Ка'бе.

Близкое сходство с рассказом Мусы ибн-Укбы о бегстве Икримы представляет, даже в выражениях, рассказ Ибн-Исхака[1] о бегстве другого корейшита, родственника Мухаммеда, Сафвана ибн-Умейи (мать Мухаммеда была дочерью прадеда Сафвана). Сафван бежит в Джидду, чтобы оттуда отправиться в Иемен, очевидно морем; для него испрашивает помилование его старший родственник Умейр-ибн-Вахб, брат матери Мухаммеда; Умейр

[1] Ибн-Хишам, 825 и сл. Табари, I, 1644 и сл.

застает Сафвана в Джидде, когда он уже готов отправиться по морю, уговаривает его не губить своей души, говорит ему о Мухаммеде: «Сын твоей тетки — превосходнейший из людей, добрейший из людей, самый кроткий из людей, лучший из людей; его величие есть твое величие, его знатность — твоя знатность, его царствование — твое царствование». Сафван после некоторого колебания был убежден доводами Умейра и вернулся с ним к Мухаммеду.

Сопоставление этих рассказов наглядно показывает, как значителен элемент литературного творчества даже в известиях о последних годах жизни Мухаммеда, не говоря уже о меккском периоде его деятельности. Тем не менее приписываемый Икриме рассказ, даже если видеть в нем только легендарный мотив, представляет любопытную параллель к стихам Корана о призывании Аллаха на море и возвращении к идолопоклонству на суше. Возможно, что морское сообщение между Аравией и противоположным берегом Красного моря находилось в руках христиан абиссинцев и что христиане боялись навлечь на себя и на свой корабль гнев Божий, если среди них будет нечестивый язычник. В таком случае в этих стихах Корана можно видеть новое подтверждение того вывода, к которому все более приходят исследователи начальной истории ислама: что представление Мухаммеда об Аллахе сложилось больше под влиянием христианской, чем под влиянием еврейской идеи единобожия.

В. Бартольд.

Из грузино-персидских литературных связей.

(Памяти трех учителей, В. Р. Розена, К. Г. Залемана и В. А. Жуковского).

Настоящий доклад прочитан 17 (4) февраля 1918 г. в заседании Восточного Отделения, посвященном памяти бар. В. Р. Розена. К этому времени не было в живых еще двух русских ориенталистов — К. Г. Залемана и В. А. Жуковского, только что сраженного неразборчивой рукой Рока. Памяти их всех посвящаю строки, вызванные появлением двух публикаций — «Шаh-нāмэ», грузинской версии в издании Ю. И. Абуладзе, и «Висы и Рамина», грузинской версии в английском переводе O. Wardrop'a, и, независимо от английского перевода, мыслями о грузинском тексте персидского романа и о его взаимоотношениях с персидским оригиналом.

I.

«Свежо предание, а верится с трудом». Я имею в виду не день памяти, которой посвящено сегодняшнее заседание; наоборот, как будто мы, отошедшие и оставшиеся, составляем один живой тесный круг, без оборванных нитей общения, без надобности в мыслях о различии традиций, когда перед нами вопрос о памятниках персидской литературы, интересами к которым с той или иной стороны, а иногда с одной и той же стороны, жили и В. Р. Розен и К. Г. Залеман, и как будто среди нас еще витающий В. А. Жуковский, не говоря о более далеких, телесно почивших, но духовно живущих в нас, жили и многие из нас, живые в них и утратившие с ними свою часть. Нет, мне пришел на ум грибоедовский стих «Свежо предание, а верится с трудом», когда я взял в руки для штудий капитальное издание грузинской версии «Шаh-нāмэ»: Это «I том» серии «Древняя грузинская литература», материально издания Общества этнографии и истории Грузии. В смысле научной работы это—издание Юстина Ираклиевича Абуладзе, питомца нашего Факультета восточных языков. Содержание издания можно узнать из заглавного листа, в

русском переводе гласящего: «Грузинские версии *Шаh-намэ* или *Книги царей*. Текст издал и предисловием и словарем снабдил Юстин Абуладзе». Следует лишь добавить, что изданные пока грузинские версии — все стихотворные. Это том технически превосходно напечатанного поэтического текста на великолепной бумаге. в 790 стр., не считая словаря заимствованных и редких слов (791—849 стр.), собственных имен (849—870), указателя собственных имен и предметов, как то: ა) личные имена, ბ) географические названия, გ) животные, დ) птицы, ე) растительное царство, ვ) руда, ზ) сказочные существа, ჱ) деньги и весы, თ) игры в мяч и забавы, ი) музыкальные инструменты, ია) доспехи и оружие, იბ) национальные (საერო) и семейные имущества, იგ) одеяние и наряды, იდ) красный товар, იე) знамена, ივ) эпитеты (ეპითეთები вм. ეპითეტები), იზ) цвета, ით)[1] яды и противоядия, კ) благовония (стр. 871—885), не считая добавления к словарю (стр. 885), опечаток (887-888) и предисловия (стр. I—XXXIII), указателя рукописей (стр. XXXIV) и подробного оглавления самого памятника (XXXV—XXXXI), всего 929 стр. in-8°. И когда на заглавном листе стоит «Тифлисъ. 1916 г.», то невольно мелькает мысль: «свежо предание, а верится с трудом». Даже в Тифлисе, где нас нет и потому, представляется, — хорошо, уже сомнительна возможность осуществления такого научного предприятия, напечатание грузинского текста эпохи не то падения, не то Возрождения, почти в 1000 стр. в наши и, пожалуй, в ближайшие дни.

Грузинский текст, стихотворный, представляет три части: I. Книга о Зоhаке в 113 четверостиший (стр. 3—36), II. Книга о Са̄ме в 967 (115—1081) четверостиший (стр. 37—297) и III. Книга о Ростоме, т. е. Рустеме, наиболее пространная, в 1860 (1082—2941) четверостиший (стр. 301—790).

В грузинской версии мы вообще не имеем полной передачи персидского подлинника, точного перевода частей и полноты всего текста, это в общем собственно сокращенный, очень урезанный пересказ, лишь местами воспроизводящий, опять таки в пересказе, и детали. В настоящем издании нет и полноты всей грузинской версии III части. Как оговаривается издатель (стр. VIII), «в этом первом томе напечатана лишь половина Ростомиани или книги о Рустеме», третьей части грузинской версии... Из трех частей грузинской версии, как излагает издатель (стр. VIII), «первая, именно книга о Зоhаке, принадлежит секретарю Мамуке, поэту первой половины XVII в., перелагателем на стихи второй именно книги о Са̄ме называют Бардзима Вачнадзе, со слов царственного поэта XVII века Арчила, и

[1] Цифра იჱ опущена, хотя ჱ есть.

с его же слов книгу о Рустеме в поэтической форме изложил Хосрой Турманидзе».

Касательно грузинской версии книги о Рустеме мною еще 27 лет тому назад была напечатана известная издателю статья на грузинском языке (Иверия, 1891, №№ 132, 133, 135), извлечение из студенческой медальной работы, в которой выясняется, что она, как перевод, принадлежит нескольким лицам, не одному Хосрою Турманидзе.

Но главное то, что все они—переводчики времени возрождения грузинской литературы, начавшегося с XVI в., следовательно, грузинская версия не представляет памятника ни древне-грузинской поэзии, ни даже средневековой, куда относятся все классические произведения грузинской светской литературы. На грузинском языке были (отчасти они и сохранились) и прозаические переводы более древние и более близкие к персидскому подлиннику. Грузинские стихотворные версии, собственно,—переложение в стихах тех древних или во всяком случае прежних прозаических переводов. Тем не менее, памятник, изданный Ю. И. Абуладзе, представляет значительный интерес по связи с вопросом о более древних прозаических версиях Шаh-нāмэ, и большую самостоятельную ценность с точки зрения истории ново-грузинского языка.

Автор во вступительном слове предупреждает, что создавшиеся условия жизни вынудили его отложить обстоятельное исследование грузинских версий Книги царей, и в настоящей книге он помещает «лишь краткие руководящие сведения касательно изданного памятника».

В этих руководящих «сведениях» или, вернее, указаниях есть отдельные ценные наблюдения по критике грузинского текста и по характеристике грузинского перевода, любопытные попытки выяснить, рядом с сокращениями против персидского подлинника, и вклады переводчиков, так, напр., элементы курдского иезидийского религиозного мировоззрения (стр. XXVI—XXVII). Есть страницы три, четыре (XXX—XXXIII), посвященные вопросу «о следах влияния иранского эпоса и Шаh-нāмэ в прошлом грузин и их литературы».

Особенную важность и желанную новость в этих наблюдениях представляет чреватое для истории грузинской литературы указание, что в возрождении грузинской литературы в начале XVI в. особую роль сыграла турецкая литература (стр. XXI). К этому вопросу однако Ю. И. Абуладзе подходит лишь со стороны выяснения в грузинской версии турецких словарных элементов, чуждых творению Фирдоусия. Это вынуждает отнести выработку грузинских стихотворных версий «в эпоху падения, следовавшую за классической, под влиянием новых течений»,

«Потому весьма вероятно», замечает Ю. И. Абуладзе, «что переделка в наличном виде обоих [древних] памятников, версии [Ростомиани] и прозаического Саамиани[1] должна принадлежать той поре, когда струи турецкой литературы и жизни вторглись к нам (т. е. грузинам), т. е. в эпоху Возрождения с самого начала или, именно, в первые же годы XVI в.

«Это соображение подтверждается», на взгляд Ю. И. Абуладзе, «и тем обстоятельством, что грузины эпохи Возрождения, одновременно с образцами персидской литературы, знают лучшего представителя золотой эпохи турецкой литературы, Шир-Невай, так, напр., поэт первой половины XVII в. Нодар Парсаданисдзе[2] сообщает нам в предисловии к Барам-гуриани: „Невай изложил эту повесть на чаға̂тайском языке (ჩაღათურის ენით). Можем ли мы кого либо представить себе равным ему, как стихотворца, еще и Джāмий изложил в стихах ее по-персидски“ и пр. Отсюда видно, что писателям эпохи Возрождения доступны были и образцы турецкой литературы».

Я остановился дольше на этом моменте историко-литературного интереса, выдвигаемом Ю. И. Абуладзе, так как вопрос о том же самом явлении, о возможной и даже вероятной связи грузинской литературы с турецкой, начинает возникать и по фактам и соображениям иного порядка, притом не в одних грузиноведных и даже арменистических кругах.

Вопрос этот лично передо мною возникал сначала, уже давно, при занятиях средневековым армянским искусством, где бесспорная связь армянского зодчества, его мусульманских художественных элементов, особенно ярких и наглядных в гражданском строительстве анийской эпохи, стали обнаруживать явное ближайшее сродство с сельджукской архитектурой.

Тот же вопрос стал у меня возникать еще недавно при занятиях средневековой армянской поэзией, в которой некоторые явления, хотя бы пока лишь лексического характера, внушали мысль о нахождении армянских поэтов если не исключительно, то одновременно с персидским — и под турецким литературным влиянием.

Все это внушало мысль о бо̀льшем, чем казалось раньше, значении малоазийской турецкой литературы ранних эпох не только для турок, но и для соседних народов, и необходимость пересмотра в частности и вопроса об источниках возрождения грузинской литературы.

Вопросом о значительности размахов развития поэзии и литературы у малоазийских турок в последнее время захвачен, как мне известно из личных бесед, и турколог А. Н. Самойлович, и что̀ особенно любопытно, его

---

[1] В древнем грузинском подлиннике двумя «а» передастся долгий «ā».

[2] «См. статью нашу [Ю. И. Абуладзе] «Барам-гуриани» (სახალხო გაზეთი, № 818».

заинтересовали связи литературных произведений мусульман турок в Передней Азии с христианским миром, особенно—возможные литературные связи с христианской народной средой, если не происхождение из нее такого народного сказания, как Короглы. Потому указания и догадки Ю. И. Абуладзе о возможности турецкого литературного влияния на грузинскую заслуживает самого серьезного внимания, причем требуется начать уже прямо с дела, т. е. со сличения самих литературных памятников.

Мне представляется в то же время, что Ю. И. Абуладзе мало или вовсе не уделяет внимания народным грузинским версиям рассказов различных эпизодов «Книги царей».

В свое время естественно было грешить в другом направлении, сосредоточивать весь интерес на иностранных влияниях, в частности на персидском влиянии в грузинской литературе, но теперь настал уже момент, когда следует считаться со всеми течениями, со всеми источниками развития литературы, безразлично, касаются ли элементы влияния сказки, т. е. фабулы в целом, отдельных ее подробностей, или формы, самой речи, во всей ее целости, не только лексической стороны, но и грамматической, и художественной в смысле поэтических образов и сравнений. Очевидно, никак нельзя обойти вопрос о собственном народном влиянии, особенно когда дело касается хотя и не классических творений, хотя и сочинений стихотворцев скорее, чем поэтов, притом стихотворцев так часто называемой эпохи падения, но всетаки произведений новотворчества,—памятников грузинской литературы Возрождения.

У Ю. И. Абуладзе в главе «О следах влияния иранского эпоса и Шаһнāмэ в прошлом грузии и их литературы», хотя и бегло и поверхностно, но всетаки отмечены следы этого влияния на письменные памятники, обращено внимание (не могу впрочем утверждать, с какой основательностью) на след того же влияния и в археологических предметах (стр. XXXI—XXXII), однако совершенно замолчены народные версии и сказания о героях Шаһнāмэ, народные версии, как устные, так и популярные в народе списки отдельных эпизодов, и ничего не узнаем об отношениях их к литературным стихотворным версиям.

Между тем, когда у Ю. И. Абуладзе читаем (стр. XXVI), что грузинский стихотворец, сокращая, иногда совершенно выкидывая историческую часть о жизни царей, в то же время, например, в «Ростомиани», подробно, иногда не без излишества, повествует и, пожалуй, еще больше растягивает некоторые эпизоды (так в видении сна богатыря Сāма или в романтических приключениях Зāла и Рудабы и «Бежана и Манижавы»), то невольно задаемся вопросом, есть ли эти приращения — вставки и воль-

ный полет фантазии самого стихотворца или они находятся в какой либо генетической связи с тем обстоятельством, что именно эти эпизоды имели психологическое распространение и популярность в грузинской народной среде, особенно повесть Бежана и Манижавы?

Из остальных частей исследования Ю. И. Абуладзе я ограничусь приведением его характеристики грузинской версии Книги о Рустеме (стр. XXVII):

«Таким образом видно, что излагатель Книги о Рустеме в поэтической форме, следуя шаг за шагом в своем труде за изложенными в Шаh-нāме Фирдоусия приключениями Рустема, превосходно усвоил литературную манеру переделывателей „Книги царей“.

«Незаметно, чтобы его перо отступало от главного пути повествования о Рустеме, как оно изложено в Шаh-нāмэ Фирдоусия: он лишь сокращает ту часть произведения Фирдоусия, которая касается истории царей, и в то же время, со своей стороны, вносит сведения и термины, характеризующие его, переводчика, личную эрудицию и мировоззрение».

В словаре и вообще объяснениях слов издатель злоупотребляет вниманием, обращенным на иностранные слова, заимствованные в грузинском: иностранное происхождение многих из них давно известно, вошло с пометкой и в словари, и это лишь излишество, напр. აზატი *ազատ*, ამბავი *համբաւ*, ასაკი *հասակ*.

Иногда при этом за иностранное слово выдается грузинское, так в 438 четверостишии 3 стих гласит —

კარავ-ოთახნი დაიდგეს, გარე მოივლეს ავლითა

иранцы „поставили себе палатки с комнатами, обошли кругом, [играя] на «свирели» или «дудке»“: ავილ-ი или ავლ-ი по-грузински, как то указывают и лексикографы (Орб., Чуб.), значит «свирель», «дудка» «музыкальный инструмент». Ю. И. Абуладзе сначала в примечании (стр. 131,12) пояснил его, догадываясь по контексту, словом «ров» (თხრილი), а затем в словаре (s. v.) признал в нем какое-то турецкое «اولو» в значении *галлереи*, *ограды*, *павильона*, *двора*, для текста нашего совершенно неуместном.

С другой стороны, в персидском خُجَسته qud̂este, в грузинском произношении qud̂esϑe *счастливый*, у переписчиков грузинской версии искаженном в უჯესთესი ud̂esϑes-i (302,2), а в одном рукописном списке предупредительно переделанном в грузинское უზესთაეს — uzesϑaes *высший*[1], наш издатель признал это именно слово, без всякого объяснения, на каком это говоре

---

[1] Рп. № 1505: კელმწიფეთა უმაღლესო, უზეშთაეს ბრძენთა ბრძენო.

грузинского языка в данном слове мог бы появиться звук ჯ ḓ вм. ზ z (ს s с შ ш чередуются в нем часто).

Издание Ю. И. Абуладзе, во всяком случае, бесспорно ценный вклад в историю изучения грузинской литературы; в отношении памятников ее Возрождения это первый опыт такого задуманного в широком масштабе и исполненного с большой преданностью делу, с необычайно любовным вниманием к персидско-грузинским литературным связям и исключительной ориентированностью в мало привлекательных по художественному значению литературных произведениях Возрождения, что̀ и дает Ю. И. Абуладзе силу, делая свое скромное, нужное дело мастерски, попутно делиться ценными наблюдениями и бросать меткие замечания. При этом, на всем лежит печать близкого духовного общения с нами, с петроградской востоковедной средой: Ю. И. Абуладзе не только питомец Факультета восточных языков, но и упорный проводник в грузиноведной литературе, независимо от грузино-персидских литературных связей, того общего интереса к персидским творениям, в частности к персидским эпическим рассказам и особенно к «Книге царей», который так сильно занимал наши круги иранистов именно в части об ее генезисе, о генезисе «Книги царей». Нужно ли напоминать перечень немногочисленных, но руководящих то по материалу, то по освещению работ о Шаh-нāмэ, вышедших из-под пера покойного В. Р. Розена: я невольно вспоминаю, думая о реальном значении этих работ, и сопоставляю два дальних и разнородных случая. Когда я в 1894 г. слушал лекции проф. Нельдеке по Шаh-нāмэ в Страсбурге, выдающийся знаток персидского эпоса при устанавливании чтений спорных стихов опирался на список, работу бар. Розена. Когда я перелистывал страницы работы, предмета первой части моего беглого сообщения, то я переживал в научной заинтересованности ее грузинского автора, тифлисского грузиноведа, живой образ моего учителя. Он жив в этом научном идейном мире в 1918 г. так же, как жив был он 23 года тому назад на лекциях Нельдеке в Страсбурге, отсутствуя телесно. Мертвые нередко живут с нами, а живые также нередко отмирают, отходят.

Печатный станок, конечно, заработает снова в Тифлисе, техника, вероятно, еще более усовершенствуется, но обновится ли прерванная духовная связь грузиноведной работы Тифлиса с петроградской научной востоковедной школой и получат ли усовершенствование и дальнейшее своевременное и достойное углубление идеи, заложенные в наших научных исканиях, в частности научных исканиях арабиста В. Р. Розена, отнюдь не чуждавшегося и грузиноведных интересов, в области взаимообщения литературных сюжетов и иранского, и византийского, и христианского, и мусульманского, и отклонявшихся от них миров? Будем уповать.

II.

Из Тифлиса в Лондон. Еще раньше, именно в год самого начала войны Oliver Wardrop издал великолепно исполненную технически книгу в новой серии Oriental translation Fund, нов. серия, т. XXIII под заглавием «Visramiani. Повествование о любви Висы и Рамина. Романический рассказ древней Персии. Перевел с грузинской версии Oliver Wardrop»[1].

Узнал я о появлении этой книги недавно из Rivista degli studi orientali за 1917 год, где I. G[uidi] ей посвятил две, три страницы (754—756), где между прочим я обратил внимание на следующие строки: а) английский «перевод исполнен по изданию текста 1884 года, которому воздаются большие похвалы» (стр. 754) и б) «но остается еще определить, в каком точно отношении находится Виса и Рамин [персидская поэма] ал-Джурджāнӣ к грузинскому Visramiani» (стр. 755).

Проездом через Петроград в Москву O. Wardrop был у меня и вскоре дал мне возможность располагать его новой работой.

В предисловии автор дает характеристику этого «одного из древнейших романов», библиографические данные о персидском стихотворном произведении Wis o Rāmīn и его значении для развития европейского романтизма в песнях миннезингеров, мотивах (the lays) труверов и в письмах Элоизы, со ссылкой на сделанное N. Ethé[2] сопоставление *Висы и Рамина* с творением Готфрида Страсбургского *Тристан и Изольда*. Делается ссылка и на русскую работу бар. Р. Р. Штакельберга[3].

Автор, как переводчик, выражает свою благодарность «Михаилу Церетели, из Heidelberg'а, который разъяснил много трудных мест в тексте, и Ф. Сахокии, из Брюсселя, прочитавшему все корректурные листы. Их усердие сделать передачу насколько возможно точной было неослабевающим», заключает O. Wardrop (стр. VIII).

В этой среде, по всей видимости, не было сведения о существовании статьи моей «К вопросу о влиянии персидской литературы на грузинскую», появившуюся двадцать лет тому назад в ЖМНП (1897, стр. 223—227). Это, правда, лишь критическая заметка, резкая, но, если не ошибаюсь, ясная именно по вопросу об отношении грузинского текста к персидскому. Статья составлена на основании уже упоминавшейся студенческой медальной работы, выяснившей окончательно, что грузинский текст есть перевод, а

---

[1] Visramiani. The story of the lives of Vis and Ramin. A Romance of ancient Persia. Translated from the georgian version by O. W. London 1914.

[2] Essays and studies, Berlin 1872, 295—301.

[3] Несколько слов о персидском эпосе «Виса и Рамин», Труды Вост. Ком. Моск. Арх. Общ., II, 1896.

персидский — подлинник, и грузинский переведен именно с персидского произведения Фахр-ед-дина Гургани.

Конечно, подробностей в оценке особенностей грузинского перевода в печатной статье нет, а одна сторона совершенно тогда не затрогивалась, именно техника самого перевода и отношение поэтического стиля переводчика, вообще его грузинской речи к определенной диалектической среде, вообще к народному грузинскому языку. Между тем, сейчас у нас встал на очередь именно этот вопрос, и с этой стороны я заинтересован грузинской версиею Висы и Рамина.

Однако работа эта мною далеко не закончена, и я лишь хочу поделиться несколькими соображениями, подкрепляя их примерами, в большинстве из начальной части романтического произведения и в связи с этим интересом лишь попутно коснусь работы O. Wardrop'а, собственно вместе с ним трех лиц.

Однако, грузинское издание 1884 года, кстати, случайно также труд совокупных усилий трех лиц, поэта Чавчавадзе, грузиноведа П. Умикашвили и Ал. Сараджишвили отнюдь не заслуживало бы даже скромных похвал, если бы не та всетаки их громадная заслуга, что и читающая публика, и ученые без них не располагали бы вовсе печатным текстом одного из важнейших памятников древне-грузинской светской литературы.

В тексте большое количество всякого рода искажений.

ზე ადგნეს თავსა ‹კელთა არგნისა› მქონებელნი «предстояли перед ними, держа в руках скипетры», говорится в грузинском тексте об одной категории слуг (5,13), а английский переводчик, следуя худшему, собственно дефектному чтению, вынужден неосмысленное чтение «предстояли, имея в *своей руке* (?)» восполнить толкованием и осмыслить так: «они стояли, исполняя каждый свою обязанность» (They stood, each fulfilling his office 5,10–11).

Как и в персидском подлиннике (19,18), в грузинском тексте читаем (8,15–16).

خرد این راز بر جانش نبکشاد	ცნობამან ესე ხუაშიადი მისის გულისა-გან ‹არ› გამოაცხადა,
که از مادر بلای وی همی زاد	რომელ დედისაგან მისი ფათერაკი იშო-ბებოდა.

«Разум не открыл его сердцу той тайны, что от матери родится се бедствие».

Вместо dedisagan = از مادر *от матери* грузины-издатели воспроизвели искажение своего списка didebisagan *от величія*, и английский пере-

водчик последовал за этим искаженным чтением издания, хотя сам признает текст темным (texte obscure) в примечании, где поместил он правильное легко восстанавливаемое чтение.

В наличном грузинском тексте в одном месте (13,16) вм. saq̇l-ı *дом* читается saq̇e *лицо*, и потому выходит с первого взгляда как будто и хорошо, хотя и не совсем ясно, что Шаhро Вису —

ესრე შეჰკაზმა, ვითა მანე ჩინელისა სახე. убрала так, точно лицо китайца Мания.

Английский переводчик, введенный в заблуждение изданием, где Р. падеж mane ǯ̣ınel-ıs-a *Мания китайца* напечатано как одно слово Maneǯ̣ın-el-ı, не перевел его, а транскрибировал по-английски — «Manechineli», признал в нем прилагательное и, усматривая с некоторым колебанием в нем, целом, синоним грузинского прилагательного ǯ̣ın-ur-ı *китайский* (предмет), предлагает с вопросом Maneǯ̣ınelı saq̇e, будто означающее «*китайскую* форму», понять в смысле *китайской игрушки* или *фарфоровой игрушки* («a Chine doll, or porcelain doll»).

На самом деле нарядность Висы, как ее убрала мать, сравнивается с богато расписанным «домом» (читать надо saq̇l-ı вм. saq̇e) китайца Мания, о котором речь в преданиях о Мании[1].

В персидском подлиннике стих совершенно ясен (24,12).

چنان آراست آن ماه زمین را   که مانی صورت ارژنگ چین را

«Она, Шаhро, так нарядила земную луну (Вису), как Маний картину расписанного здания[2] Китая».

По недоразумению со стороны переписчиков появляется в грузинском тексте მთა mϑa *гора* вм. თმა *волос* (74,3):

ტანი ჩემი თმისაებრ დაწლობილა   «тело мое истоньшало как *волос*»

следует здесь читать, как это явствует из двух персидских двустиший (73,20), из коих в первом говорится, что «тело стало иным», а во втором —, что «оно — *волос* (مویست)».

Неправильное чтение с *горой* вм. *волоса* и переведено на английский язык, причем переводчик выходит из затруднения, восприняв форму этого слова как определение «тела», точно она звучит მთისაებრი и соответственно передает (66):

«Моя подобная горе форма стала тонкой»[3].

---

[1] Flügel, Mani und seine Lehre, 113 сл.

[2] ارژنگ, ارتنگ и ارثنگ «здание, расписанное Манием».

[3] «My mountain-like form has become thin».

Рами в длинной речи между прочим говорит по персидскому подлиннику двустишием (74,4):

روز اندر میان غمگساران   چو گویم پیش چوگان سواران

«Днем среди друзей[1]
Я как мяч перед чоганом всадников».

· В грузинской передаче по искажению переписчиков вместо *мяча* (ბურთ-ი) читается ბუთ-ი *кумир* (بت), и место бессмысленно. Wardrop постарался осмыслить это бессмысленное чтение, разбив на две самостоятельные мысли использовавшую для сравнения одну картину из игры в поло, и дал такой английский перевод:

«Я похож по бесчувствию на безголовый *кумир*; когда я верхом на коне, я *имею успех* в палке для игры в поло»[2].

На самом же деле с восстановлением правильного чтения ბურთის вм. ბუთის грузинский текст гласит:

რა კაცთა ჩემთა მოყუარეთა ვეახლო,
უთავოს ბურთის ვგავ უცნობობით ცხენოსანთა ყუანჯის შესწრობილს.

«Когда я в обществе моих друзей,
Я похож бессознательностью на бестолковый (*букв.* безголовый) мяч опережающий палку] для поло (в руках) всадников.

В письме к Шаhро, царь Мобед предлагает бросить вражду и ценой одной женщины, своей дочери, купить большое царство, «иначе», пишет он (45,2), «его (или ее) страна (მისი ქუეყანა) будет опустошена моими враждебными действиями».

Кого «его||ее» страна? Если речь идет об ее, Шаhро, стране, как понял, судя по английскому переводу, Wardrop (her land), то по-грузински не допускается употребление местоимения 3-го лица misi при обращении ко 2-му лицу: в грузинском нет итальянского способа обращения. Очевидно, misi здесь искаженное чтение вместо maisi или mahisi, т. е. это Р. падеж не грузинского местоимения, а персидского собственного имени ماه: речь, значит, о стране «Māh» или ماه آباد’е (16,3), которая в стихе, соответствующем занимающему нас пассажу, названа برم ماه (51,11)[3]. Следовательно, грузинская фраза с этим словом первоначально гласила (45,1—2):

---

[1] غمگسار букв. *отводящий печаль*, рассеивающий грусть.

[2] Стр. 67: «I am like a headless idol in senselessness; when on horseback I am successful with the polo-stick».

[3] По названию страны и сама Шаhро в грузинском тексте названа mah-duqt вм. māh duqt ماهدخت «*Дочь* (страны) *Māh*».

თუ არა და მაჴის ქუეყანა ჩემითა მტერობითა აოკრდების «не то, страна Mah будет опустошена моею враждой».

То же название страны ماه и в 71,9 обращено в то же местоимение მისა misa вместо მაჴისა mah-is-a (71,4), и потому сообщение о Рамине, что — მაჴისა ქუეყანისა პატრონი იყო «он был господином страны Маха»[1] в английском переводе обратилось во фразу:

«Он был господином *своей* страны»[2].

Порою Wardrop не мог не заметить, что текст искажен, но все-таки давал перевод, и в таком случае сам бывал вынужден снабжать собственный перевод оговоркой: «The text is obscure», так, напр., стр. 9: «Vis and Ramin should not be blamed, because, by the decree of God, they are not controlled by wisdom».

В грузинском тексте (9,22) опущено слово gza *дорога*, как ясно при сопоставлении с перс. подлинником (22,9), и восстановив его — ვის-რამიანს უყედრება არ უნდა მით რომელ ღმრთისა განგებისა <გზა> სიბრძნითა არ შეიკუ-რის, получаем вполне ясный текст:

«Нельзя упрекать Вису и Рамина, так как мудростью не закрыть (*букв.* не связать) путей божьего предопределения».

Судя по персидскому подлиннику სიბრძნითა здесь излишен[3]:

که راه حکم یزدان بست نتوان
მით რომელ ღმრთისა განგებისა გზა არ შეიკურის.

«Так как нельзя связать пути Божьего предопределения».

Хотя и перевод, текст грузинской версии романа Висы и Рамина представляет много своеобразных грузинизмов, не мало выхваченных из живой грузинской речи выражений.

Прежде всего, когда памятник называем древне-грузинским, то это понимается в общем значении принадлежности его к произведениям до эпохи грузинского Возрождения, начинающейся с XVI—XVII в. Это памятник грузинского средневековья, так с начала XII и по момент, приблизительное определение которого с недавних пор стало ускользать из под наших ног.

Дело в том, что ante quem Вис-Рамиани определялось известностью романа автору од Тамары, Чахрухадзе, и Шоте из Рустава, творцу Витязя

[1] Персидский стих:

ولیکن ماه‌را شاه وخداوند
«Однако Māха шах и господин».

[2] «And was lord of *his own* land».

[3] Если სიბრძნითა не вместо სიბრძნისა, перевода вторичного حکم: განგებისა||სიბრძნისა.

в барсовой шкуре. Автор од Тамары лишь упоминает о героях нашего персидского романа и, следовательно, он мог и не пользоваться занимающим нас грузинским переводом. В творении Шоты сказывается знакомство с этим переводом. Но вот возник вопрос, правда ли Шота современник Тамары? Не писал ли он у себя на родине в Месхии в эпоху забытого и плохо освещенного ее культурного расцвета в XIII—XIV вв.?

Для близости стиля памятника к живой грузинской, даже новогрузинской речи это обстоятельство еще более показательно.

Но главное дело в том, что самая система перевода несколько иная, чем та, которая подразумевается нами, когда мы, филологи, теперь говорим о точном переводе.

Вис-Рамиани, конечно, точный перевод персидского стихотворного романа «Виса и Рамин»; перевод настолько верен персидскому подлиннику, что грузинский прозаический текст представляет собою ленту как бы пронизей отдельных фраз, воспроизводящих персидскую поэму двустишие за двустишием, стих за стихом, и в этом смысле у меня возникла мысль о целесообразности критического издания грузинского текста с разбивкой его на двустишия и стихи в прозе.

Однако переводчик, я бы даже сказал автор перевода не задавался мыслью соблюсти точность в словарном соответствии мыслей или в материальных формах образов персидского текста, а, верный тому, что рассказано или художественно изображено на персидском языке, грузин-автор в своей точной передаче точно соблюдал особенности грузинской речи и грузинские образные и культурные представления.

И делалось это не только потому, что Вис-Рамиани есть памятник изящной словесности, предназначавшийся для удовлетворения литературных вкусов образованного грузинского общества определенной эпохи, а не священное писание со святостью каждого изгиба мысли оригинала, каждого его выражения как реликвии. А потому, что, пока не вмешалась греческая школа, представление о переводах было всегда такое у грузин и у армян. Первоначальный армянский перевод, а вместе с ним и грузинский перевод св. Писания свободен от педантического буквоедства, от раболепия перед структурою речи оригинала и ее формами, перед ее образными выражениями[1].

---

[1] Это весьма близко к тому, что Edward P. Morris в интересной заметке A science of Style (Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 1915, vol. XLVI, 115) называет «методом хорошего перевода». В заметке, на которую обратил мое внимание Р. П. Блэйк, автор-американец так характеризует хорошего переводчика, понятно, на английский язык (ц. м.): «this is what the translator does, not rendering the words or the structure of the sentence or even the order, but going below all these, below the surface of the writer's mind, to

Вот в этих то пределах мы и замечаем стилистические особенности грузинского текста Вис-Рамиани.

О некоторых этого характера особенностях грузинского текста мне приходилось уже говорить в упомянутой ранней студенческой моей работе, появившейся в печати лишь в извлечении. Избегая упорно и непривычных грузинскому обществу поэтических образов, так — сравнения женских грудей с гранатами, и не общеизвестных в Грузии иранских культурных терминов, так — выражения «семь *климатов*» или «кишваров», двустишие персидского оригинала (60,10) —

نرسته نار دو پستانت از بر [1]هواس تو [2]برُست از هفت کشور

«Не выросли гранаты твоих сосцов на груди,
Страсть ⌜же⌝ твоя разрослась по семи климатам»

грузин-переводчик передал так (56,14—16):

ჯერედ ბროწეულისაებრ კოკობი და არ დამწიფებული ხარ,
და შენი სიყუარული აღმოსავლეთით დასავლეთამდის რად დამწიფდა?

«Еще ты нераспустившаяся почка граната, не зрелый (еще плод),
«Почему же любовь твоя созрела (во всем мире —) с востока до запада?».

Арабское название духа персидского подлинника (71,11) رضوان грузин переводчик заменил (71,6) родным термином яфетического происхождения ქაჯი qaḓ-ı.

Тем же qaḓ-ı в других случаях (73,22, 75,2) передается то персидское پريزاد (73,13)[3], то پری (74,22).

Не мало отступлений менее заметных в отдельности, но в общем языку перевода придающих цельный грузинский стиль, так — когда персидский подлинник говорит (14,15), что «соловьи *стонали* (نالیده) над розою», в грузинском (5,15) тексте читаем: «влюбленные в розу чирикали над розой».

Грузин-переводчик не сохраняет выражения персидского подлинника «сто нежностей» (بصد ناز 22,20), заменяя цифру прилагательным «много» (მრავლითა ნებიერობითა, 11,11).

---

get his germ of thought, with all its shadings and convolutions, and then returning to the surface with the thought in English words and idiom. This is the process which a hearer's mind goes through; his interest in the words is slight; he is following the thought under the words and can often recall the thought when the words have been forgotten».

[1] В изд. هوای.

[2] В изд. پرست.

[3] Собственно «лицо того порождения пери» передано словами «лицо прекраснее лица qaḓ'a».

Иногда, наоборот, грузинскій текст указывает цифру 60, (многозначительную для грузинской народной среды), но в персидском множество выражается иным способом; так в соотвстствие персидскому двустишию (23,4)—

چو بیند جامه‌های سخت نیکو بگوید هر یکی را چند آهو

«Когда Виса видит прекраснейшие платья,
«Она говорит о *нескольких* недостатках в каждом из них»

в грузинском (11,19) читается:

«В какой бы степени бесподобных платьев не сшить ей,
«Она укажет в них *60* видов пороков».

Оказавшись перед пословицею персидского подлинника (23,17) — «из ста пальцев не выходит дела одной головы, ни из трехсот звезд дела одного солнца», грузин переводчик не заменил ее в целом равнозначущим грузинским народным речением, но при передаче на родной язык допустил несколько отступлений, так в числах (12,15—17):

„*Пословица:* «из *десятка* пальцев не выходит пригодности столько, сколько от одной головы, от *тысячи* звезд — света *одного* солнца»".

Многочисленность подарков Мобеда матери Висы в подлиннике выражается словами (51,20):

که نتوان کردن اندر دفتری یاد

«Нельзя перечесть их в одном дефтере»,

т. е. в одной конторской книге.

В грузинском тексте (45,15):

რომელ თუით კაცის ენისაგან არ ითქმის

«Нельзя даже выразить человеческим языком».

В грузинском ряд своеобразных черт и стилистического характера, так, например, сравнения.

Грузинский переводчик избегает точной передачи персидского слова بت *кумир*, когда оно появляется как эпитет ornans: в применении к женщинам оно заменяется термином прилагательным, означающим *красавицу* в полож. и сравн. степени:

კეკლუცნი 6,5	دو بت 16,6
უკეკლუცესი 6,11	بتان 16,14

კეკლუცი появляется и в соответствие جادو چشم «*с чародейственными глазами*» (6,6 = 16,7), но природное его значение — «красивый», «прекрас-

ный», «красавец, красавица», и с этим значением он, напр. 71,7 соответствует персидскому خوب (71,11).

Однако слово بت *кумир* в грузинском тексте сохраняется в иных случаях.

Некоторые пропуски и отступления объясняются именно тем, что автор грузинского перевода, имея определенный путь изложения читателям-грузинам романтической повести в родных им образах, избегал чуждых сравнений, так про двух испаганских красавиц в персидском подлиннике сказано (16,6): «Из Испагани два кумира, как *луна* и солнце». Помимо того, что грузинский переводчик по особому основанию, как было сказано, избегал упоминания о «кумирах», он опустил «луну», так как в представлении грузин, древних грузин, луна — мужчина и лишь солнце — женщина. Потому тот же стих в грузинском переводе гласит (6,5):

ასპაანელ[ნ]ი ორნი მზისებრნი კეკლუცნი

«Две испаганские *красотки*, подобные солнцу».

И когда в таком сравнении одиноко стоит «луна», грузинский переводчик ее заменяет солнцем, как, напр., в двустишии 24,7:

چو اورا پیش خود بر گاه بنشاخت   همی از ماه تابان باز نشناخت

«Когда (Шаһро) посадила ее перед собою на трон,
«Не отличила она ее от сияющей луны».

В грузинском тексте читается (13,11–13):

და თავისა წინა ტახტსა ზედა დასვა, შაჰრო უჭჳრეტდა, მზესა და მას შუა საცილობელ შექმნა, თუ რომელ რომელიაო

«И (Шаһро), посадив Вису, перед собою на трон, глядела на нее, и для нее стало спорным, кто из них двух Виса и кто солнце?».

Т. е., кто действительно солнце, Виса или небесное светило?

Кстати, этот способ выявления превосходства, независимо от предмета, с которым делается сравнение, излюблено в грузинской поэзии.

Что же касается сравнения с солнцем, то это господствующий мотив у одописца Тамары. Так:

1) IV, 2.

მან ცათამ არის
მან ცა თამარის
და მზე აბნელა
მაცისკროვნებად

«Он, небесный, Марса
жилище отвел Тамаре
и солнце она затмила
так, точно оно [не солнце, а лишь] утренняя звезда».

2) IX, 3.

ზევსმან მზედ გიცნა,	«Зевс признал тебя солнцем,
სამყოფნი გიქნა	Жилище устроил тебе
ლეონის ეტლთა:	на колеснице Льва:
მოგარბევანი	спешно за тобою ее погнал».

3) X, 1.

თქჳენ ას ენათა:	«На ста языках говорят:
«მზეო ზენათა!»	,,О, солнце выси!"
თუმცა მზე ეთერს	Хотя солнце на небесном эфире
ნამტკიცებარე.	прочно стоит».

4) VII, 1.

გკმობ თამარ მზესა	«Возглашаю тебя, Тамара, солнцем,
უმზესად ზესა	высшим, распресолнечным,
მით, რომელ უცხო	так как чудное
ხარ სახილველი	ты видение!».

5) V, 47.

ეთერთა მთენნი	«Светила небесного эфира,
თქჳენგან ნარცხვჳენნი	пристыженные тобою,
შენვე გეძებენ	тебя же ищут,
ღონისა წვევად	чтобы призвать на помощь‖набраться сил».

6) II, 14.

არსნი მზედ გკმობენ,	«Светила возглашают тебя солнцем,
შვიდნი გამკობენ:	Семь планет восхваляют тебя:
ვინცა შეგცოდა	Кто мог грешить перед тобою
თავისა ქნარი?	на гуслях?».

7) VII, 4—7.

განცჳიფრდეს არსნი,	«Светила в изумлении,
გმამაღლად მზახნი	громогласно вопия,
ამას იტყჳიან:	говорят:
«ჵ საკჳირველი!	,,о, чудо!
თუ არს მთოვარე,	Если она — луна,
რად მზეობს არე?	почему пространства залиты лучами солнца?
რად არა ოდეს	Почему ни на миг
შეიქმნა ბნელი?	не наступило мрака?
ანუ თუ ელობს,	Если же она — молния,

რად დანთქჳმა გჳღელობს?	Почему объемлют нас волны потопа света,
არ მსწრაფელ გჳქწევის	а не на миг озаряет нас
მარავანდელი».	луч?“.
ჟამყაროს სრული,	Совершенная мира вселенной,
ედემს ასრული,	Взоїдя в эдем,
სჩანს შვიდთა მნათთა	Она является светильником
მანათობელი.	Семи светил».

Местами в грузинском тексте не только особенности грузинской речи и поэтического стиля, но и своеобразие реальных подробностей и даже их излишек, так, напр., по персидскому подлиннику мать при первой встрече с вернувшейся от кормилицы дочерью, как гласит двустишие 24,6 —

خجسته نام یزدانرا بر و خواند بسی زر وبسی گوهر بر افشاند

«Счастливое имя богов призвала над нею, Осыпала ее множеством золота и множеством драгоценностей».

В грузинском же тексте (13, 8—11) читаем:

	Мать Шаһро —
ჴელ-პყრობით მადლი მისცა ღმერთსა და მისითავე სახელითა შეულოცა და პირსა შეჰბერა, რომე თუალი არ ეცესო. მერმე გლახათა ზედა ურიცხვი ოქრო და საქონელი გასცა.	«воздев руки, воздала благодарение Богу и Его же именем совершила над нею молитву и дунула ей в лицо, чтобы глаз не повредил ее. Затем она раздала бедным несметное золото и имущество».

Самое разительное в грузинском внесение народного поверия о сглазе. Из других же подробностей любопытна замена осыпания нового лица золотом и жемчугом (گوهر), как это было в обычае и в Армении при свадьбе, раздачею золота и имущества (saqonel-i) бедным, о чем речи нет в персидском тексте, но что̀, очевидно, понятнее было грузинскому обществу времени переводчика.

Кроме того в Vis-Ramiani появляются, как, напр., в таргумных переводах Ветхого Завета, передавших эту особенность сирийскому переводу св. Писания в кое каких его частях, пояснительные вставки; напр., про царя Мобеда, по-грузински Моабада, читаем (стр. 4,11-12):

«Сам царь и все его государство были огнепоклонниками. Этот государь был до пришествия Христа».

Впрочем такие пояснения иногда, так в частности именно приведенное, могут быть и позднейшими вставками.

При упоминании о Ķаране, муже Шаһро, грузинский текст дает излишек-пояснение (стр. 7,24 — 8,1):

«Однако, Шаһро была более родовита, чем Ķаран. Шаһро из потомков (ნატამალი) того царя Джимшеда, который был пятым государем после Адама».

Иногда, казалось бы, в грузинском тексте тавтологический излишек, так, напр., за следующими двумя фразами — «над договором их прошли многие годы, и все забыли о нем» (8,20—21), представляющими перевод одного персидского двустишия (20,1: «над этим договором многие годы прошли, из сердец весь этот разговор исчез»), в грузинском тексте еще две фразы (8,21—9,1), не имеющие соответствия в персидском подлиннике. Они гласят:

მათი ამბავი დაძველდა, მათი საქმე აღარავის მოეგონებოდა

«Их история состарилась, их дел никто уже не помнил».

Но эти фразы, очевидно, лишь глоссы к двум предшествующим, их парафрастическое изложение.

Для перевода грузинский текст Vis-Ramiani может представить значительные затруднения, если с одной стороны не уловить некоторых, не всегда резко выступающих особенностей живой речи грузинского средневековья, с другой — не считаться с персидским оригиналом. Порча текста лишь усугубляет эту трудность и еще более усиливает потребность в обращении к персидскому подлиннику, в справках в его чтениях (5,14—17).

მოასხნეს მრავალ ფერნი და კარგნი მუტრიბნი, ცალკერძ და ცალკერძ იმღერდიან, ვარდისა მიჯნურნი ვარდსა ზედან დასჭიკჭიკებდიან და მუტრიბთა შეუკმობდიან.

«Привели прекрасных артистов различного рода, одни играли с одной стороны, другие с другой, влюбленные в розу чирикали над розою и вторили артистам».

Английский переводчик не совсем точно перевел весь пассаж, а картину одновременного пения в различных частях собрания совершенно видоизменил, передав место словами «они пели один за другим («one by one they sang» 5,13).

Уклонение английского перевода ярче выступает, когда мы видим скомканность в данном месте и грузинского текста сравнительно с персидским оригиналом, гласящим (14,15) —

«С одной стороны артисты заливались над вином,

С другой соловьи плакали над розой».

Занимательные искажения наблюдаются в грузинском тексте с име-

нами[1]; про пару красавиц из Йсфагана Абᴳаˀнôш и Абенâhйд в персидском подлиннике сказано (16,8[2]):

گلاب وياسمن دخت وزيران

Так перевел, очевидно, и древне-грузинский переводчик, но в дошедшем до нас грузинском тексте, помимо несуразного знака препинания (იასა-მანჳვაზირის), گلاب, читавшееся جلاب ჯულაბ, искажено в ჯალაბ- ḓalab— *семья*, и потому в английском переводе (стр. 6) читается или «жена и дочь визиря Иасама [?]» (отнесено к Шакарлабу) или «Джалаб и И(а)саман, дочь визиря», во втором случае и искаженное Джалаб, вместе с Иасаманом, принято за собственное имя.

Три эпитета красавицы Нуши из пределов hУмавена в персидском (16,1)[1] —

هميدون نار وآذرگون وگلگون

в грузинском были транскрибированы, но первый — نار — под пером грузин переписчиков обращен в მონაზი *нежноватый*, и вместо стиха, гласящего:

«одновременно гранат, златоцвет и гул-гун (цветок розовый)»,

английский перевод дает

«The tender Adragun (i. e. Asphodel) and Gulguno».

Следующий сравнительный список имен красавиц из грузинского перевода (стр. 6,2—18) и персидского подлинника (стр. 16,3) может дать представление о расхождениях в этом кругу терминов[2].

1.	შაჰრო მაჰდუხტ	Шahro mahduqt 6,2—3	شهرو ماه رخ 16,3
2.	—		زان ماه آباد
3.	ადრაბად‹ა›განელი	Adrabad‹a›gan-el-ı 6,3	آذربايگانى 16,3
4.	—		سرو آزاد 16,3
5.	მანოშ	Manoш	آبنوش 16,4
6.	ასფბურგანელი	asφburgan-el-ı	زگرگان
7.	ნასლაქით	Naslaqıϑ	ناز دلبر 16,4
8.	დეჰისტანელი	Dehıstan-el-ı	از دهستان 16,4

---

[1] В английском переводе эти искажения еще более усилены.

[2] Грузинскую передачу сопровождаю для сведения незнакомых с грузинским письмом яфетидологической транскрипцией, в которой q = ꞩ с мягким произношением, так называемым придыхательным, q̇ = خ, ϑ = ج, k̇ = ق (в турецком произношении османцев или адербейджанцев), исходный -ı в грузинском окончание Им. падежа, а ему предшествующий слог -el форма, реально соответствующая тому, что по-персидски выражается предлогом «из» (از).

9.	დინირგეს	Dınırges 6,4	زری [1] دینار کیش 16,5
10.	ზარნიგეს	Zarınges [1]	زرین کیس
11.	მთის ძირელნი	Mϑıs dır-eln-ı [2]	زبوم کوه 16,5
12.	შირინი	Шırın-ı	شیرین
13.	გურგესი	Gurges-ı 6,5	پری ویس
			[گر کیس?]
14.	ასპაანელი	Aspa[h]an-el-ı	زاصفاهان 16,6
15.	აბანოზი	Abanoz-ı	آبنوش 16,6
16.	აბანოედ (აბინაჰედ)	Abanoed (Abınahed) 6,6	آب ناهید
17.	—		زر ستون 16,9
18.	—		کنارنگ
19.	შაქარლაბ	Шaqarlab [3] 6,7	شکرلب 16,10
20.	და აბანოშ	da [4] Abanoш	نوش (sic)
21.	ერაყელი	Erak̇-el-ı 6,7-8	ازبوم هماون
22.	შირაზელნი	Шıraz-el-n-ı	ز شراز=زن شاه ? но стих? 16,12
23.	შაინამ	Шa[h]ınam	سهی نام
24.	საიბლა	Sa[h]ıb[a]la 6,9	سهی بالا [5]
25.	—		رخ از ماه
26.	ჩინელნი	ϑ̣ın-el-n-ı	چین 16,14
27.	—		هند
28.	თურქნი	ϑurq-n-ı	—
29.	ბარბარელნი	barbar-el-n-ı 6,10	بربر
30.	ბერძენნი	berd̆en-n-ı [6]	روم

В грузинском некоторые сокращения сравнительно с персидским подлинником казалось возможным признать намеренными. Казалось, что переводчик избегал длиннот, затягивающих действенную часть, или неуместных описаний.

Так, напр., сейчас за сообщением о рождении Висы и обстановке ее воспитания, длинное предлинное описание ее красоты (20,14—21,20). И от этого описания в грузинском тексте нет ничего.

Но там же, с другой стороны, грузинский текст содержит (9,23—10,17) подробное описание красоты Рамина, воспитывавшегося вместе с Ви-

[1] По всей видимости, эпитеты.
[2] Буквальный грузинский перевод.
[3] Вместо перевода «сахарногубая».
[4] Союз «и».
[5] Ср. про Вису 24,5.
[6] Кавказское название греков; о происхождении термина см. Н. Марр, ЗВО, XXV, 252—254.

сой, и от этого описания в персидском подлиннике ни одной строки, ни одного стиха.

Своебразное сокращение представляет собой в грузинской версии то место, в котором, по мысли автора, узел испытаний царя Мобеда, именно договор его с красавицей Шаһро о женитьбе на нерожденной ее дочери.

В оценке этого акта оба текста сходятся, один — перевод (8,5-6), перевод в обычном свободном стиле другого (19,12):

نکر نادر چه سختی اوفتادند   که نازاده عروسی را بدادند

ნახეღა თუ რა ჭირი ნახეს ორთავე: მან უშობელი შეირთო და დედამან უშობელი გაათხოვა.

перс.:	груз:
«Посмотри, в какое испытание они пали за то, что нерожденную отдали в супружество!»	«Посмотри-ка, какое испытание перенесли они оба: он (Моабад) женился на нерожденной, а мать выдала замуж нерожденную».

Этому договору в персидском подлиннике предшествует пространное описание красоты Шаһро (16,20 — 17,7), и описание это в грузинском тексте отсутствует.

Затем в персидском подлиннике обстоятельно рассказывается, как, обратив на эту выдающуюся красавицу внимание с момента ее появления на собрании, царь Мобед пригласил ее для беседы в одиночестве и посадил ее на трон, точно молодой месяц (17,8—11); и этой подробности в грузинском тексте также нет.

Беседы tête à tête царя с красавицею, доброй ее части в грузинском тексте также нет; так нет в нем первого обращения царя к Шаһро с пространно и кудряво построенным предложением осчастливить его брачным союзом (17,12—19); нет и ответа Шаһро, еще более пространного (17,20—18,13). Шаһро указывает на то, что она мать взрослых детей, известных героев, и в то же время, вспоминая минувшую свою юность, пользуется случаем, чтобы описать пленительность красоты своей в те дни. Не то ныне, старость наложила на нее неустранимую печать. Речь эта заключалась двумя двустишиями (18,12—13):

بزشتی هم بچشم تو شوم خوار   چو کاری بینی ازمن نا سزاوار
هران پیری که برنائی نماید   جهانش ننك ورسوائی نماید

«Позорно и в твоих глазах стану я презренной,
Когда испытаешь меня на деле не подходящей,

Всякой старине, играющей в молодость

Мир покажет бесславие и позор».

На это следует вторая речь царя Мобеда (18,14—19,3), и она находит уже место в грузинском переводе почти полностью. В грузинском тексте этой речи Мобеда сохранен даже намек на то, что Шаhро отказалась лично выйти за него замуж: «так как ты», обращается по грузинскому тексту царь к красавице Шаhро, «покрыла мраком мое сердце и лишила меня надежды, то по крайней мере не устраняй меня от твоего рода, жени меня на твоей дочери!» Между тем грузинский текст мало того, что не сохранил самой речи Шаhро, он сводит ее к упоминанию о каламбуре (żma).

Сокращение пространных частей, быть может, дело рук переводчика: он имеет склонность к драматической или диалогической обработке рассказа, но избегает длиннот и повторений.

Но упоминание о каламбуре совершенно неожиданная черта. Вообще вся конструкция наличного текста сомнительная в данном месте.

По наличному грузинскому тексту в самый разгар веселья на пиру, ни с того ни с сего поднимается Шаhро и говорит какой-то неизвестный каламбур. Вот подлинные слова грузинского текста (стр. 6,22—24):

«При этом (?) первородная (?) Шаhро с улыбающимся лицом сказала каламбур шаху Моабаду. И когда его услышал от Шаhро, шах Моабад так сказал», и идет вслед перевод второй речи царя Мобеда, сказанной наедине, по персидскому подлиннику.

Совершенно ясно, что переводчик, сохранивший в этой ответной речи намек на мысли из речи красавицы Шаhро, не мог так сократить его, этот женский ответ, до нуля; нельзя говорить о случайности исчезновения речи красавицы Шаhро, когда грузинский текст вводит новую подробность — «каламбур», неизвестный и непонятный «каламбур», если не принять во внимание одного обстоятельства: в Грузии повесть была предметом гонения со стороны духовенства, как содействующая, мол, откровенностью речи распространению разврата в грузинском народе, и при возрождении грузинской литературы в XVI—XVII в. это мнение имело многих сторонников. Считаясь с этим общественным настроением, любитель повести Вис-Рамиани не мог утверждать в речи красавицы Шаhро, быть может, сокращенной еще под пером древнего переводчика, заключительных рискованных мыслей, уже приведенных в переводе с персидского, и приписал красавице произнесение «каламбура».

Еще один пример расхождения грузинского перевода с персидским подлинником (74,5—8):

بشبگیر آن چنان نالم بزاری　که بر گل بر بزد باد بهاری
سحرگاهان چنان نالم به تیمار　چو اَبْر دی مهٔی بر شغّ کهسار
ببار یدست از آن دو چشم دلگیر　مرا بر دل هزاران ناوَك تیر
برافتاد است از ان دو زلف دلبند　مرا بر[1] پا هزاران گونه گون بند

«Раннею зарею так стону я с плачем,
Как весенний ветер бьет розу,
Раннею зарей так плачу я с тоской,
Как декабрьское облако на верху горы.
Из обоих глаз похитительницы сердца полились
На мое сердце тысячи стрел,
Упали от пары локонов пленительницы сердца
На мои ноги тысячи различного рода уз».

В грузинской передаче замечается редакционная переработка персидского изложения: картины из природы, с которыми Рамин сравнивает свой плач, объединены в одной фразе, и соответственно равно две фразы о самом плаче использованы для разработки сравниваемой части. В то же время в этой части указание времени совершенно устраняет наличный текст: вместо плача со стоном или с тоской ранней зарею наличный текст говорит о тоске и связанном с нею плаче; как это ни странно, «в час радости»— სიხარულისა ჟამსა, между тем часть с картинами из природы сохранила указание на время — то зарю (ცისკარი), то просто утро (დილა). Очевидно, в чтении სიხარულისა *радости* искажение какого либо слова, означающего *зарю*, как мне кажется,—того арабского, которое налицо в персидском стихе 74,6[1] — سحر sahar, собственно в составе сложного слога سحرگاه, чему буквально соответствовало бы грузинское საჰარისა ჟამსა «в час *зари*». Как мало известное арабское слово, sahar- было по недомыслию принято за искажение грузинской основы радоваться (q̇ar) с префиксом sa-, и подлинное чтение საჰარისა saharısa заменено совершенно неуместным грузинским— სიხარულისა sı-q̇ar-ul-ıs-a.

С указанной поправкой грузинский текст (74,11-16) занимающего нас места гласит:

საჰარისა ჟამსა ასრე დაღრეჯილივარ,
　რომე მტერთაგანცა შესაბრალებელად,
　ნიადაგ ესრე ვტირ,
ვითარცა ცისკრისა ჟამსა ვარდსა ზედან იადონი

---

[1] Изд. دل.

და ვითა დილასა მთათა ზედა გაზაფხულისა ღრუბელი.
მე მისთა ლამაზთა თუალთაგან
        გულსა ასი ათასი ისარი მარჩუია
და . . . .
ფერჴთა დაუჴსნელი ქმუდა მაყრია».

«В час утренней зари так я тоскую.
        (Что даже враги могут пожалеть),
        Постоянно так плачу.
Как соловей над розой в час зари
И как весеннее облако на горах утром.
У меня от ее (прекрасных) глаз вонзены
        В сердце сто тысяч стрел,
. . . .
На *ногах* наброшены неразвязываемые путы».

Грузинский в верности персидскому тексту точно воспроизводит или передает каждую мысль, каждый образ, каждую картину оригинала.

В персидском подлиннике желтизна труса сравнивается с цветом монеты динара (39,11[1]: دینار), в грузинском тексте с цветом скорпиона (29,15: ღრიანქელსა).

Эта замена представляет значение не со стороны лишь вопроса о поэтическом стиле. Сравнение кого либо по цвету с монетой не чуждо и грузинской поэзии.

Само слово для выражения «динара» на грузинском языке существовало: это drahkan-ı. Оно появляется, как будто, и в тексте Vıs-Ramıanı, так — на стр. 87,10 Виса говорит кормилице про Рамина:

ვერცა იგი დრაჰკნითა მამადორებს და ვერცა შენ შენითა საუბრითა.

«Ни он (Рамин) не обманет меня деньгами (*букв.* drahkan'ом, т. е. динаром) и ни ты не обманешь меня разговором».

Однако в персидском подлиннике вм. دینار *динар* здесь стоит دیدار *вид* (86,2):

نه او بفریبدم هرگز بدیدار   نه تو بفریبیم هرگز بگفتار

«Ни он не обманет меня *видом*, ни ты не обманешь меня разговором».

Однако, вероятно, в списке, который был в руках у грузина-переводчика, читалось دینار или, очевидно, так он прочитал вм. подлинного دیدار dīdār, находящегося в конце первого стиха в бо́льшем соответствии своим зубным, как рифма, с конечным словом 2-го стиха گفتار gofϑar—d || ϑ, чем слово دینار dīnār.

Или еще (стр. 67,4-6) в сравнении в форме пословицы (არაკი):

დარჩა მოაბადის თუალთა შიგან ვისი, ვითა მდიდრისა დრაჰკანი გლახაკსა სანახავად, ვითა მშიერსა ლომსა ტოილოთა დაბმულსა წინა კანჯარი წყნარად მავალი.

«В глазах царя Мобеда Виса оказалась, как *динар* (букв. drahkan) богача для зрения бедняка, как спокойно идущий *онагр* перед голодным львом, связанным в путах».

В соответствующих персидских двустишиях (68,7—8) دینار на месте, но вм. «онагра» «дичь»:

بچشمش در بمانده دلبر خویش   چو دینار کسان در چشم درویش
چو شیری گرسنه بستهٔ بزنجیر   دوان در پیش او بی باك نچیر

Если тем не менее, когда с динаром делается сравнение по желтизне (39,11), его заменяет скорпион (29,15), и если это не по смешению несколько схожих в грузинском დრაჰკანი и დრიანკალი, то ясно, что у грузина нет уже представления о динаре, как о желтом предмете, как о золотой монете, это — факт, могущий иметь значение для датировки наличного грузинского текста: динар в быту перестал быть золотым в монгольскую эпоху [1].

К приемам приспособления текста к природным условиям грузинской среды можно отнести замену неизвестных физически предметов известными, как, напр., в точно переведенном на грузинский язык персидском двустишии 60,6 вм. реки Джиһуна появляется Кура:

ز گریه دشتهارا کرد جیحون   غمویه کوه هارا کرد هامون

Кормилица —

«Плачем поля обратила в Джихун,
Рыданием горы обратила в степь».

В грузинском место гласит (56,9—10):

ტირილითა მინდორი მტკურად შექნა და მოთქმითა მთა გაავაკა.

«Плачем поле обратила в Куру,
Причитанием гору обратила в равнину».

Однако, трудно возвести эту подробность к первому переводчику, когда Джихун (ჯეონი) сохраняется при сравнении в других случаях, напр. 66,26 (перс. 68,3[2]).

Так и слово بت *кумир* в грузинском тексте сохраняется в иных случаях, при том сохраняется не в переводе, а в персидской подлинной форме

[1] В. В. Бартольд, Персидская надпись на стене Анийской мечети Мануче (Анийская серия, V) стр. 17—18, 44.

ბუთ ხიმ, напр. в 75,2, где Рамин Вису сравнивает с «одаренным речью кумиром» — ბუთსა მოუბარსა (перс. 74,20[2]: بت گویا)[1].

Впрочем перед нами еще критически не установленный текст, и не все особенности, реального ли они характера или словесного, формального или по существу, касаются ли поэтического стиля произведения или вообще языка, имеем право усваивать без оговорки первоначальному состоянию грузинского текста *Висы и Рамина*.

Для лингвиста текст Vis-Ramiani — непочатый клад, подходить ли к языку памятника с точки зрения интереса к народной речи, притом специально месхской, или как к носителю в себе переживаний форм древне-литературного языка, который, в конце концов, также был интимно связан, если не генетически, с Месхиею.

С месхской или месхийской народной средой связывает, вероятно, и кое-что из литературных приемов, общих с поэмой Шоты Руставели. Не всегда и не все приходится объяснить зависимостью Шоты от Vis-Ramiani.

С автором повести Vis-Ramiani Шота из Рустава разделяет между прочим приемы восхваления героев, так, напр., привлечение ими множества почитателей.

В конце описания героя Vis-Ramiani Рамина сказано (10,14-17):

მისისა მნახველისა ჯალაბი ქსეთი შეიქნის, რომელ იგი მიდამო ველი და ფილორცნი ველარ იტევდიან და ყუელა ქელ-აპრობით მისსა მზეგრძელობასა ღმრთისაგან ითხოვდიან.	«Желавших видеть его набиралась такая толпа, что кругом площадь и улицы не могли вместить, и все просили у Бога долгоденствия ему, воздев горѐ руки».

Герой Шоты Тарнел то же самое по существу говорит про себя: 463,1.

ჩემთა მჭვრეტელთა მოეცვა ქალაქი, შუკა და ბანი.

«Желавшие видеть меня покрыли город, площади, кровли».

Грузинская версия Висы и Рамина, не в пример грузинским стихотворным версиям Шаh-нāмэ, имеет весьма существенное значение для критики персидского текста. Большинство стихов передаются, конечно, в точном переводе по-грузински. Это требует особого рассмотрения.

Пользуюсь случаем предложить, независимо от грузинской версии, по-

[1] Это персидское слово имеется как будто и во фразе — უთაოსა ბუთსა ვგავ უცნობობითა «по неразумению я подобен обезглавленному кумиру» (74,10), чему в персидском подлиннике соответствия нет, но это по недоразумению особого рода (см. выше, стр. 121).

правку в одном из двустиший предисловия в персидском подлиннике. Двустишие (3,20) гласит:

چو هستی یافتند این چار مادر هوا وخاک وباد وآب وآذر

«Когда бытие обрели эти *четыре* стихии —
Воздух, земля, ветер, вода и огонь».

Получается противоречие: в первом стихе названы «четыре стихии», а во втором перечисляются пять — «*воздух*, земля, ветер, вода и огонь». Да и в этом перечне какая то несуразность: или «воздух» с «ветром» представляют одну стихию, и тогда получается странная тавтология, или под هوا надо понимать не «воздух» вообще, а «небесный эфир», вообще «небо».

Мнение о пяти элементах в *Фиһрист-эл-ғулӯм* приписывается сабейцам, но оно известно было, по всей видимости, в иранском мире: по этому мнению, существуют пять стихий или элементов, четыре—известные, и небо особо, как пятый элемент[1].

Потому, если персидский язык не позволяет هوا понять как «небо», в крайнем случае — «небесный эфир», то вместо него следует подставить سُمان (вм. اسمان) *небо* и в первом стихе پنج *пять* вм. چار *четыре*; персидский размер позволяет и то и другое изменение, и в таком случае обсуждаемое двустишие будет гласить:

چو هستی یافتند این پنج مادر سمان وخاک وباد وآب وآذر

«Когда бытие обрели *пять* стихий —
Небо, земля, *воздух*, вода и огонь».

Н. Марр.

---

[1] Хвольсон, Die Ssabier, I, 76.

Старо-османский перевод „крымской“ поэмы.

Ниже печатается извлечение из рукописи, хранящейся в герцогской библиотеке в Готе под № 19. Описание рукописи см. в каталоге В. Перча. Извлечение сделано еще в 1913 г. из первой части рукописи, содержащей поэму «Юсуф и Зулейха» в стихах. Текст поэмы последовательно и тщательно вокализован, но при списывании я отмечал херекеты лишь в первых списанных мною главах. По ним можно составить понятие и о характере вокализации во всей поэме. К такому сокращению труда я прибег в виду непродолжительности времени, имевшегося в моем распоряжении. Вообще же, конечно, необходимо при издании османских текстов воспроизводить и херекеты везде, где они имеются. Употребление херекетов — характерная особенность раннего периода османской письменности[1]. Это обстоятельство стоит в связи с возникновением этой письменности под непосредственным влиянием арабской орфографии в противоположность средне-азиатской турецкой письменности, которая возникла под влиянием орфографии уйгурской[2]. Употребление херекетов возмещало ту «скупость» на обозначение гласных буквами, которая отличает османскую письменность от средне-азиатской.

Когда и по какой причине употребление херекетов в османской письменности пошло на убыль, и османская письменность стала приближаться к современному типу — возможно выяснить лишь после тщательного исторического изучения османских рукописей. Предположительно можно указать, как на одну из причин, на заимствование арабско-персидской метрики, в силу чего в стихах явилась необходимость различать долгие и краткие

[1] Херекетована, например, «древнейшая датированная турецкая рукопись XIV в.», описанная В. Д. Смирновым (ЗВО, XXII).

[2] См. А. Н. Самойлович: Абду-с-Саттар казы. Книга рассказов о битвах текинцев, СПб. 1914, стр. 011.

слоги и графически изображать их. Турецкие стихи в хронике Ибн-Биби, как-будто, подтверждают это предположение. Возьмем, напр., следующее четверостишие[1]:

شمعم که بو دم یانرِ ودوکندی تنم
هیچ اولدی بر وجهله خندان دهنم
پروانه که یار غارم اولمشدِ بنم
راضی کأورەلر بوینمی دوشه بدنم

Чередование начертаний 3 лица прошедшего категорического то с ى, то с кесрой вызывается требованиями метра. Возможно, что в اولدی конечное ى — описка. Написания с кесрой на конце должно признать более характерными для древнего периода, чем написания с ى. Множественное число разбираемой сейчас формы писалось без ى очень долгое время, и такое написание не было затруднительным и для переписчика той рукописи, довольно поздней, по которой Т. Хоутсма издал текст хроники Ибн-Биби. Там множественное число 3 лица прошедшего категорического пишется без ى перед конечным لر постоянно. Число случаев написания с ى едва ли превысит десяток.

Второй причиной перехода от обозначения гласных херекетами к обозначению их буквами могло быть влияние средне-азиатской письменности. Следы этого влияния найдем в обозначении ң в некоторых случаях. В средне-азиатской письменности ң обозначается через نك, в османской через ڭ, а то и просто ك[2]. Но во многих старо-османских памятниках слово тäңрі пишется تنكری, см. хотя бы у Ибн-Биби, стр. 192,216 и др. Там же найдем تنكسوقلرین (стр. 81), на ряду с طكسوق (стр. 2). Влияние средне-азиатской письменности, проявившееся в отношении обозначения согласных, еще легче могло проявиться в области гласных.

В нашей рукописи сохранились следы старой орфографии: کَلْدِ f. 99r, یَقْلَشْدِ ib. کُورْدِ f. 100r یِکْرِمْ ff. 32v, 54v بُونِ (вин. п.) 102v сюда же можно отнести دُنْیَه f. 102r, но есть и ددی 99v واردی f. 99v и т. д. Тенденция к обозначению гласных буквами видна в سبەب f. 29r عادەتم f. 45v; инте-

[1] Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides, vol. III, p. 100.

[2] Говоря про ң в османском, я разумеется не упускаю из виду того, что ң в османском развилось в н. Что касается начертания ڭ, то мне думается, что оно палеографически восходит к соединению ن и ك, как и в средне-азиатской письменности, с той разницей, что ن стоял не рядом с ك, а над ним: впоследствии от ن остались одни точки.

ресно отметить فرشتهلر f. 100r. Фонетические начертания видим в شهر=شار ff. 17v, 20r, 20v, а также в слове قافله караван f. 14v.

В области морфологии необходимо отметить частое употребление инструментального падежа. Что этот падеж не совсем мертвая форма для старо-османского языка, никто не будет спорить. Здесь необходимо лишь остановиться на некоторых частностях. В «Китаб-и Коркуд» инструментальный падеж иногда принимает окончание исходного, и тогда получается форма: نكاهندن[1]. Ronzevalle в своем интересном словаре турецкого говора румелийских греков[2] для слова انكين ἐνγυέν дает значение «tout entier, en parfait état, superbe, magnifique!» и говорит, что это слово употребляется, как восклицание, в знак одобрения и похвалы. «Les lexiques turcs», продолжает он: «n'ont rien de précis sur cet emploi spéciel; ils ne donnent que le sens de: vaste, large; pleine mer; l'acception grecque se rattache d'une façon assez naturelle à la première de ces significations». Однако, едва ли правильно сближать приводимое L. Ronzevalle'ем слово с ӓнгін = широкий. Это скорее всего инструментальный падеж от ӓң = хороший; ң не должен смущать в данном случае, хотя эта фонема и не существует теперь в литературном османском[3].

В связи с инструментальным падежом можно объяснить распространенное в старых памятниках выражение اورو طورمق[4]. В нашей рукописи оно встречается в виде: آياغن اورو دورام f. 88r.[5]

Из морфологических объяснений в области имен отмечу еще множ. ч. указательного местоимения بولار ff. 67v, 88v, 96r, но есть и بونلر ff. 68r, 89r.

---

[1] ЗВО, XII, 038 и XV, 4.

[2] Journ. As., X série, XVIII, 1911, p. 101.

[3] См. в Извест. Таврическ. Учен. Архивной Комиссии, № 52, стр. 5—6, о сохранности и порой незакономерности с точки зрения турецкого языкового мышления фонемы ң в речи народов не турецкого происхождения, но усвоивших турецкий язык. К приведенным там фактам присоединю ангырлък в болгарском, несомненно происходящее от тур. аҕыр в значении «дорогой, драгоценный»; ангырлък, агырлык, аарлък, в других случаях бабахакъ, называется подарок за невесту (см. ст. С. С. Бобчева «Прид (агырлык) — болгарская кладка» в «Статьях по славяноведению», вып. II, СПб. 1906, стр. 207). Чешский дворянин Вратислав, вольно и невольно путешествовавший по Турции в конце XVI в., слышал, что Черное море называется в Турции «Карадентиз или Караденгиз» (см. «Приключения чешского дворянина Вратислава в Константинополе и в тяжелой неволе у турок с австрийским посольством в 1591 г.». Перевод с чешского К. П. Победоносцева, М. s. a., стр. 89).

[4] Часто в «Китаб-и Коркуд».

[5] Незнакомством с этим выражением объясняется неправильное чтение одного стиха в «Кудатку-билик» В. В. Радловым (см. «Das Kudatku-Bilik des Jusuf Chass-Hadschib aus Bälasagun», t. II. St. Petersburg, 1900, стр. 71). 7 стих 41 стр. факсимиле имеет [illegible] а в каирской рукописи اداقين اورو по свидетельству самого В. В. Радлова. Выражение вполне понятное, но В. В. Радлов признал начертание венской рукописи ошибочным и транскрибировал: «адаҕын öрӱ».

Что касается глаголов, то здесь на себя обращает внимание последовательно проведенная особенность азербейджанского языка — широкий гласный в качестве соединительного гласного между причастием и предикативным местоимением в спряжении. Деепричастие на ыб встречалось ранее в форме на ыбан, а в «Китаб-и Коркуд» мы видели уже форму ыбаны[1]. В нашей рукописи оно встречается в виде ыбаныи, причем последнее н передается через ڭ. Юсуф, в сновидении явившийся Зулейхе, говорит ей: f. 26 v (ст. 32 сл.):

بَنُمْ سَكَا وَارْ اُوكُدُمْ كِمْسَيَه وَارْمَه دِيُو
سَنْ بَنُومْ سِنْ بَنْ سَنُوكْ ايْرُوقْ ارَه وَارُوبَنُوكْ
بَنِى اُونِيدُوبَنُوكْ هِيچْ ارَه وَارْمَه دِيُو

Та же форма в несколько ином начертании довольно часто встречается в другой готской рукописи (№ 189), содержащей стихотворную версию «Калилы и Димны» XV в. Вот пример (см. f. 89v): «увидев охотника,

قَرْغَه قُرْقِدِى بَاقُبْ انُوكْ يُوزِنَا دُونُبَانُنْ سُبْلَدِى كَنْدُوزِنَا
دِيدِى كيم اُوشْ بُنْدَه كَلْدِى بُو كِشِى

У меня отмечены из той же рукописи آلُوبَانِنْ f. 90v وَارُوبَانِنْ f. 92v.

Наша поэма написана семислоговыми стихами и распадается на ряд четверостиший, в пределах которых рифмуются три первые стиха, четвертый же оканчивается на у, что проведено через всю поэму. Этой особенностью стихотворной формы объясняется обилие деепричастий на «у». Обращают на себя внимание بَنْجِيلَيُو f. 35v «как я», سَنْجِيلَيُو f. 91v «как ты», يُوسُفْلَيُو f. 3v «как Юсуф» и даже زَلِيخَا يُوسُفْلَيُو f. 102v (ст. 332) «поступая, как Юсуф и Зулейха». Отмечу еще форму невозможности действия ديومدى f. 103r بولومدى f. 24v и т. д. В старых памятниках эта форма встречается часто. Ср. اوليمادى у Ибн-Биби[2] واريمدى у Нешри[3]. То-же у Бурхан-ед-Дина Сивасского[4] и в версии «Юсуфа и Зулейхи», изданной Т. Хоутсма[5].

---

[1] В «Китаб-и Коркуд», ЗВО, VIII, стр. 213 и др.
[2] Recueil de textes etc. p. 23.
[3] ZDMG, XIII, 213.
[4] «Восточные заметки», СПб. 1895, стр. 136.
[5] ZDMG, XLIII, 82.

Не буду останавливаться на других языковых особенностях рукописи. По содержанию рассматриваемое произведение есть перевод «крымской» или «дештской» поэмы, о чем говорит в заключительных словах сам автор Халиль оглу Али. В. Перч предположил оригинал перевода в поэме, рукопись которой хранится в дрезденской королевской библиотеке (№ 419), но несовсем удачно, на что указал Т. Хоутсма[1]. Тем не менее, нельзя отрицать многих совпадений между сближенными В. Перчем произведениями, что заставляет предположить общий источник[2].

Я не имею возможности подробно коснуться содержания поэмы; укажу лишь любопытную в этнографическом отношении черту, связанную, повидимому, с происхождением поэмы из Дешт-и Кипчак. Не один раз в поэме говорится о том, как Иосиф, встретившись с братьями или с отцом, радостно с ними «нюхается» (см. ff. 95v, 77v и др.). Обнюхиванье вместо поцелуя — не новость в этнографии, но для турецких народностей этот обычай, как кажется, еще не был констатирован, если не считать отдаленных якутов[3]. В дополнение к сведениям из разбираемой нами поэмы приведу из «Сказания об Эдигее» (киргизская версия) следующее место из песни Тохтамыш-хана[4]:

يالغزده قارغام قدر بيرده
مانكرايندان ايسكاب سويمادم

Моего единственного, моего дорогого[5] Кадир Берди
Я не ласкал, нюхая его лоб.

Может быть, сюда же относится и нюханье волос в описании эротических ласк в Шейбани-намэ[6], но возможно, что эта черта имеет здесь иное значение: волосы были надушены, а потому их и нюхали.

Обращаясь теперь к вопросу о месте совершения перевода поэмы, мы должны констатировать, что прямых указаний в сохранившемся тексте нет. Первые листы поэмы утеряны, а в заключительном слове Халиль оглу Али ничего не говорит о месте своего пребывания. Однако, по некоторым данным можно отнести перевод Али к восточной части Турции, в соседство

---

[1] ZDMG, XLIII, стр. 71.

[2] Следует отметить, что в Казани не раз издавалась поэма о Юсуфе, по содержанию весьма сходная с дрезденской версией; у меня в руках было изд. 1909 г.

[3] В. Данилов, Особенности психологического мира якутов, Живая Старина, 1907 г. вып. IV, стр. 232.

[4] «Сказание об Едигее и Токтамыше» (приложение к XXIX т. Зап. Геогр. Общ. по отд. этн., стр. 33; ср. еще в кирг. ск. о Саин-батыре: «емрäнiп сӳмäдi цаңа iстi баланы» (В. Радлов, Обр. нар. лит. тюрк. пл., III, 167).

[5] Вм. قارغام я предлагаю читать قالغام.

[6] М. Салих., Шейбани-намэ, СПб. 1908, гл.

с Азербейджаном. За это говорит та азербейджанская особенность в языке поэмы, о которой мы уже упоминали. К разряду такого рода особенностей относится слово ايلّه «так», слово كوكجك ff. 31v, 40v в смысле «хороший, красивый», указания в орфографии рукописи на наличность a° в языковом мышлении автора перевода: ساوونو f. 27r دالى f. 37r[1].

Правда каждая из указанных особенностей встречается не исключительно в одном азербейджанском: a° распространено довольно широко[2], широкий гласный в качестве соединительного в спряжении перешел из азербейджанского и в другие диалекты[3], также и слово ايلّه[4]. Затем كوكجك в значении «красивый, хороший» существует и в чагатайском и в османском и в последнем с давнего времени. В истории Нешри в описании ангорской битвы один слуга говорит Баязиду: هاى بايزيد خان اول كونه كك اوغلنلرك سنى بيله كورب بكك بلاسنه دوشب قجدلر يا اول سنجاغك بكلرى دخى قنى نه كوكجك بولداشلق اتدلر[5]. Рассматриваемое значение слова كوكجك от كوك «голубой» вполне естественно при том уважении к голубому цвету, какое было у турок, и непонятно, зачем К. Фою понадобилось придумывать свою искусственную этимологию[6].

Таким образом, каждый из приведенных доводов в пользу происхо-

---

[1] Такое начертание встречается и в стихах Джеляль-ед-Дина Руми и Веледа, и Н. Н. Мартинович напрасно назвал ا в данном случае плеоназмом (ЗВО, XXIV, 209).

[2] В. Максимов, Опыт исследования тюркских диалектов в Худавендгяре и Карамании, СПб. 1867, стр. 25.

[3] Ср., напр., турецкую (= османскую, очевидно диалектическую) форму «имишэм, мишемь» у А. Казем-бека (Общая грамматика турецко-татарского языка, Казань, 1846, стр. 182 и 183).

[4] В слов. В. В. Радлова äilä дано, например, для «сельджукского» (т. I, стр. 663).

[5] ZDMG, XV, 364. Нельзя согласиться с тем переводом, что дает Th. Nöldeke. Частью для него самого перевод был «zweifelhaft». Основная ошибка заключается в понимании اوغلنلرك, как «deine Söhne». Сын в хронике Нешри اوغول, а не اوغلن. Сам Th. Nöldeke на той же странице несколько ниже برقاچ يايا اوغلنيله переводит: nebst einigen seiner Pagen zu Fuss». Толкование слова كك, как «кöк» = род, племя — тоже нужно устранить. كك = гöк—голубой, и гöк оҕланы (голубые огланы) объясняется в связи с гöк тÿрк (голубые турки) орхонских надписей. Гöк, как положительный эпитет, встречается и посейчас в киргизской поэзии. Там мы находим кöк ok (голубая стрела) и кöк сÿңгÿ (голубое копье) и др. (В. В. Радлов, Образцы нар. лит. сев. тюркск. племен, т. III, стр. 152 и 156). А. И. Соболевский название «половцы» объясняет в связи с чешск. plavci, церк.-слав. плав, русское половый. Миклошич не находил оснований для таких сближений, так как «половцы — не белокуры». Но, по указанию А. И. Соболевского, в словинск. и сербск. плав, между прочим, голубой малорусск. «половый» иногда употребляется, как определение волов голубоватого цвета. И немцы называли половцев Blawen, Blauen. Эти названия А. И. Соболевский ставит в связь с существованием у половцев «синей орды» (см. Русский Филологический Вестник, 1910, стр. 175).

[6] Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin, т. VI, отд. II, стр. 188.

ждения поэмы Халиль оглу Али из местностей, близких к Азербейджану — не имеет решающего значения сам по себе, но все они вместе составляют известный вес. В соседство с Азербейджаном, даже в пределы Персии, ведет если не самый оригинал работы Али, то, по крайней мере, данную рукопись, и латинская надпись на переплете, верно, в общем, передающая содержание рукописи, но гласящая при этом, что в рукописи содержится история персидского царя Иосифа на персидском языке. Этим указанием пренебрегать не следует, так как нельзя предположить полный произвол со стороны составителя приписки. На казы-аскерских книгах Крымского ханства, хранящихся в Петроградской Публичной Библиотеке, встречается пометка по-русски, будто они написаны на арабском языке. Может быть, на составителя этой пометки повлияло то обстоятельство, что книги написаны арабскими буквами, и только это было ему известно. Трудно, во всяком случае, предположить, чтобы на казы-аскерских книгах была пометка, гласящая, что они составлены на китайском или японском языке, ибо между этими языками и казы-аскерскими книгами не мыслима никакая связь. Точно также и на автора упомянутой латинской надписи, повидимому, влияли, хотя и правильные, но неполные ассоциации идей. Распространен обычай смешивать национальность с принадлежностью к тому или другому государству. Азербейджанских турок и теперь зовут в Турции (и не только в Турции) персами и их язык — персидским. Так могло быть и раньше, и рукопись, хотя и на турецком языке, но вывезенная из персидских провинций называлась, вероятно, персидской. Это-то и сообщили купившему ее европейцу, который уже совершенно неправильно определение «персидский» перенес и на язык рукописи. Частые столкновения между Персией и Турцией в период написания нашей рукописи дают повод предположить возможность вывоза рукописи во время похода.

Печатаемые ниже главы поэмы расположены не по порядку, с тем, чтобы дать первое место той главе, в которой я при переписывании отметил херекеты.

В виду легкости и простоты текста я не даю перевода.

مجلس پنجم

سَرْ آغَازْ اَيْلَايَهلُومْ   زَلِيخَاىِٔ سُويْلَايَهلُومْ

كَچْمِشِينِى قُويَهلُومْ   كَلَهجَكَه بَشْلَيُو

كَىْ دِكْلَه اِشْبُو سُوزِى   زَلِيخَا طَيْمُوسْ قِزِى

كُونُشَه بَكْزَرْ يُوزِى   اُوجْمَاقْ قِزِى صِفَتْلُو
اُولْ طَيْمُوسْ مَغْرِبْ بَكِى   يُوغِدِى آنُكْ بِكِى
قَبُولْ اُولْمِشْ دِيلَهكِى   مُرَادِينَه دَكِرُو
اَيْلَايِكَنْ اُولْ مَعْلُونْ   خَاجَه طَپَرْدِ دُونْ كُونْ
خَبَرْ دِكْلَاكِلْ بُو كُونْ   زَلِيخَاىِٔ دِكْلَيُو
اُولْ زَلِيخَا اَرْكَنْ قِيزْ   خَبَرْ بِلُكْ بُو كُنْ سِزْ
بِرْ دُونْ اُويُورْكَنْ اُولْ قِيزْ   بِرْ دُشْ كُورُرْ عِبْرَتْلُو
بِرْ كُوزَلْ اُوغْلَانْ كُورُرْ   آدُكْ نَدُرْ دِيرْ صُورَرْ
دُوشِنْدَه اُلُورْ خَبَرْ   آدُمْ يُوسُفْدُرْ دِيُو
اُويَنْدِى بُولُومَدِى   نِيدَه سِنْ بِلِيمَادِى
سَرَايِنِى چِكْزِنْدِى   يُوسُفِى بُولَمْ دِيُو
كُورْدِ دُوشْدَهكِى بُلُوغْمَزْ   بُو كَزْ زَلِيخَا دُولَنْمَزْ
چَوْرَه كَزَرْ هِيچْ دِكْلَنْمَزْ   اُولْ دُوشْدَهكِنْ اِسْتَيُو
كَجَه قَرَاكُو اُولْدِى   اُويُودِى يِينَه كُورْدِى
بُو كَزْ بَرْك عَاشِقْ اُولْدِى   قِزْ اُويَنْدِى اَغْلَيُو
اتَاسِى اَيْدُرْ نُولْدُكْ   يُوخْسَه دُشْكَدَنْم قُرقْدُكْ
دَكِيلْ بَكَا كِه نه كُورْدُكْ   اَغْلَمَاغِلْ اُونُو
اُولْ قِيزْ اَيْدُرْ يَاتُورْدُمْ   بِرْ كُوزَلْ اُوغْلَانْ كُورْدُمْ
اُويَانْدُمْ بُولِيمَادُمْ   اُولْدُرْكِى دَرْدُمْ اَغْلَيُو
آتَاسِى اَيْدُرْ كُورَيْدُمْ   قَامُو مَالُومِى وِيرَيْدُمْ
قَنْدَهلِيغِنْ بِيلَبْدُمْ   وَارُرْدُمْ آنِى كَتُورُو
زَلِيخَا آشْ يَمَزْ اُولْدِى   دُونِ كُونْ اُويُمَزْ اُولْدِى

هرکزن اویمز اولدی　　یوسفی ارزولیو
آناسی ایدر بیلاسن　　بو کز کیه کرو کورهسن
قنده اولدوغن صوراسن　　بنده بلاین تابللو
آرادن بر بیل کچدی　　زلیخا بینه کوردی
بو کز زلیخا صوردی　　قنده اولورسن دیو
زلیخایه در اول صورت　　دخی بن دنیایه کلمادم
بنم سکا وار اوکنم　　کمسهیه وارمه دیو
سن بنمسن بن سنوك　　ایروق آره واروبنوك
بنی اونیدوبنوك　　هیچ آره وارمه دیو
زلیخا راضی اولدی　　اویانو دوری کلدی
صورتی بولیمادی　　قالدی آکا بغلنو
آناسی بینه کوردی　　عاشق اولدوغنی بلدی
تیمار خانهیه قویدی　　الی آیاغی بغلو
اوچ بیلده بنه کوردی　　زلیخا بینه صوردی
ایت قندهسن دیدی　　قلدوك سن بنی دلو
یوسف دیر بنی بلکیل　　وارب مصرده کورکل
بنی سن انده استهکل　　مصرده سلطان اولو
سن انده وارهسن بن کلم　　مصرده سلطان اولم
بن انده سنی بولم　　وارهسن مصره دورمیو
زلیخا بینه اویاندی　　هیچ درتدن اثر قلمادی
آناسنه خبر ویردی　　ایشم اولدی بلکل بللو
آناسی ایدر نا ایش　　سودوکوك قنده ایمش

*

زَلِيخَا جَوَابْ وِيرْمِشْ   مِصِرْدَه سُلْطَانْ دِيُو
آتَاسِى بُو كَزْ كَلْدِى   بُوقَاغُوسِينْ كِيدَرْدِى
زَلِيخَا آهْ اَيْلَدِى   سَوْدُكُمْ اِيرَاقْ دِيُو
تَبَا مغربُوكْ اِلِنْدَنْ   اُولْ زَلِيخَا تَخْتِنْدَنْ
اَرْ اِنْمَسَه آتِنْدَنْ   اَلْتِنِى آىْ دُون كُونُو
هَرْ كِيمْ مَغْرِبْدَنْ كِيدَه   نَا مِصْرَه سَفَرْ اِيدَه
اَلْتِنِى آىْ كَرَكْ دَوَه   وَارُوبَنْ مِصْرَه دِكْلَنُو
زَلِيخَا حَيْرَانْ اُولْدِى   آتَاسِى فِكْرَه طَالْدِى
نَا مِصْرَه اَلْچِى صَالدى   بِرْ قِزُومْ وَارْدُرْ دِيُو
اُوتُوزْ كِشِى دُوزْدِ اَلْچِى   بَاشْلَرِنْدَه اَلْتُونْ تَاجِى
وِيرْدِ مَالْ بِرْلَه خَرَاجِى   بَنْ سَكَا فَرْمَانْ دِيُو
بِرْ بِتِى بِيلَه بَازْدِى   قَاصِدْ اَلِينَه وِيرْدِى
بَنُمْ قِيزُمْ وَارْ دِدِى   سِزَه وِيرْمَكْدُرْ اُومُو
اُولْ اَيْرُقْ اَرَه وَارْمَزْ   هِيچْ كِمْسَيَه بَاشْ اَكْمَزْ
سَنْدَنْ غَيْرِيَه وَارْمَزْ   اَلُورْسَكْ كَلْ بَرُو
قِيزُومِى سَكَا وِيرَمْ   بِيكْ قَتَرْ مَالْ يُوكْلَدَمْ
بِيكْ قُولْ قَرَاوَشْ وِيرَمْ   كِشِى كُونْدَرْ دِلَيُو
اَلْچِى كُونُولْدِى كِتْدِى   وَارُوبَنْ مِصْرَه يِتْدِى
اَيُو خَبَرْلَرْ اِتْدِى   سُلْطَانْلَه سُويْلَشُو
مِصِرْ سُلْطَانُنْكْ آدِى   قُطَيْفُرْ دُرْ اَنُوكْ آدِى
قَچَنْ بِتِى اُوقُودِى   اُولْ قُطَيْفُرْ سَاوِنُو
بُوبُورْدِ جَوَابْ يَزْدِى   زَلِيخَا سَوْدُكِنْ سَزْدِى

بَـــالْ شَـــكَـــرْ اَزْدِی　　اَلْچِـیْ قُـنُـوقْـلَایُـو
اَیـنْـدِی بَـنْ دِیـلَارَمْ　　قِـیـزُكْ وِیـرُرْسَـكْ اَلَامْ
اُوشْ بَنْدَه اَلْچِی صَلَامْ　　وَارَالَـــرْ یُـوزْ سُـورِیُـو
اُولْ اَلْچِی اَوَّلْ كِنْدِی　　مَغْرِبْ اِلِینَه بِنْدِی
زَلِیخَایَه خَبَرْ اِیتْدِی　　اُولْ سَنِی آلُورْ دِیُو
زَلِیخَا چُونْكِه شَاذْ اُولْدِی　　بِنِی جَوَابُونِی بِلْدِی
مِصِرْ یُولُونِی اُوزْلَدِی　　كِتْمَه‌كِیچُونْ یَرَاقْلَنُو
بِرْ كُونْ اُولْ مِصِرْ شَهْرِنْدَنْ　　اَلْچِیلَرْ كَلْدِیلَرْ اَنْدَنْ
مَغْرِبُكْ سُلْطَانِنْدَنْ　　زَلِـــیخَـــای دِلَـــیُـــو
زَلِیخَا خُوشْ طُونَانْدِی　　اَنَاسِی رَاضِی اُولْدِی
بِیكْ قَتَرْمَالْ یُوكْلَنْدِی　　زَلِیخَایَه خَزْنَه دِیُو

....　　.................

مجلس دوم

ویر صلوات عشقیله　　صاغر قولاغم دوله
یوسفدن خبر بیله　　دکله‌ینلر پس قمو
مکر مصر شهرنده　　بر مالك واردر انده
مثلی یوقدر دورنده　　بازیرکاندر دولتلو
مالی حسابن بلمز　　دلندن بالان کلمز
هرکز خطا ایش قلمز　　غایتده ایُو خُلُو
برکون اوینه واردی　　کیجه یاتوب اویودی
بر خوش ایو دش کوردی　　صباح دورد ساونو
کلدی بازار ایچینه　　تعبیرجیلر یانینه
اوتورد دوکانینه　　دوشن ایدر اکلدو
ایدر بو دون دوشمده　　یوروریدم کنعانده

عاد قیبوسی قاننده   کوردم بو دشی قمو
کوکدن بره کون اینر   کرب یقامدن چیقر
هم کرب یوکلاریمك   ایچنده کزر بورو
چقوبن کوکا...   بر پاره بولت طوغر
اوستمه نورلر یغار   اول بلوتدن دوکلو
دورب درلری دیردم   صندرقلرم دولدردم
دوشومی ساکا دیدم   تعبیرم ندر دیو
تعبیرجی کتاب الدی   بقوبن حیران قالدی
دوش نه اولاسن بلدی   هم مالکه سویلیو
مالکه دیر کل بونده   بر تاج التون قوشونده
ایو کلدی تعبیرده   دُشُك بورایِن طغرو
مالك التونی ویردی   تعبیرجی کتاب کوردی
دوشن ایدو ویردی   جلەسینی اکلدو
ایدر اول بره واردك   کون ایندوکنی کوردك
درّ مرجان که دیردك   صندقلرك دولدرو
اول یازویه وارەسن   بر قول اوغلان بولەسن
آنی صاتون آلاسن   خوبلوغینه ایمرنو
آخر آنی صاناسن   مال ایچینه باتاسن
پادشاهلق اوناسن   تا اولنجه شاد اولو
تعبیرده بویله کوردم   دشوکی اوشده یوردم
طغروسن ایدِ ویردم   دور ایمدی وار سوینو
مالك اورادن دوردی   تعجیل اوینه واردی
قاتر دوه کتُوردی   بوك دوتد قاترلیو
دوه قاتر یوکلندی   کنعاندن یکا کتدی
براغن تمام ایتدی   کتدی دوشن استیو
مالك یازویه واردی   عاد قیبوسینی کوردی
یدی کون انده دردی   اول دوشن بولا دیو

اون كلدی یوقاریدن   اول ایستدوكك اوغلن
یا مالك وار كرو قتلان   الّلی یل كچسون دیو
اندن صكره بولهسن   مقصودوكه ایرهسن
كی چوقماللر الهسن   اللی بیل قتلان دیو
مالك اونی اشتدی   دورب اوینه كتدی
اوتررب صبر اتدی   اول مدّتـه ساونو
كاه صبر قلوب دردی   كاه بر سفره واردی
كاه اول حقه یالواردی   دشم كرچك قل دیو
اللی بیل كم یتشدی   وعده تمام یقلاشدی
مالك انده ایرشدی   یوكن ششدِ دكلنو
ناكاه قیویه بقار   قوشلر اینوبن چیقار
پس قوللارینه سویلر   قیوده صو وار دیو
مالكوك اكی قولی   واردی یوزی صولی
بیرنه كامیل ادی   بیرنه بشیر دیو
كامیل بشبرله دوردی   قیو اوستینه واردی
قوا اورغان كتوردی   بر اشكه بركدو
اول قیوذاكی قوشلار   اولمش فَرِشْتَهلَرْ
یوسفه اش اولمشلر   یورانورلر چكزنو
بشیر اورغان اندورر   كامیل اُقوا دولدورر
جبرائیل ایروب كلدی   یا یوسف درغیل دیو
تنكریدن بویرق اولدی   اورغانه یاپش ددی
اكلنمه تیز دور ددی   قیودن چق قورتلو
یوسف حالوك بلدكمی   كزوكیه بقدكمی
اوزك قیاس اتدكمی   ایتكل بكا طغرو
یوسف ایتدی باقدم   كوكلومده بن ایتدم
اكر بن قول اولسیدم   بهامی كم ییترو
جِبْرِیلْ ایدر ایمدی دور   الوكی اورغانه اور

قیدن چق بهاك کور ینه دکرسن بللو
بشیر اورغانی چکدی کامیل یقوبن کوردی
ر کوزل اوغلان چقدی بشیره دیر سوینو
یا بُشْرَی هَذَا الغُلام الن صان بدر التمام
صورتی حسّ الانام بو فرشته صفتلو
مالك خوذ ایدوردی ازلدن اصمارلدی
قوللارینه دیردی کوزادك استك دیو
کیم که آنی بلورسه یا خبرن بلورسه
اول قولی کم کتورسه ایلوکلر ایدم دیو
قزومی اکا ویرم الومله بیتی یازام
قوللقدن آزاد قلام یوریه بکلك بُللو
چون مالك حالی بلدی سکردوب قرشو کلدی
یوسفك الن الدی یوك ایچنده کزلیو
قرداشلری کلدلر یوجه یردن باقدلر
قافله قونمش کوردلر قبو اوزره یورانو
پس طاغدن سکرتدلر اول قیویه یقدلر
یوسفی بولمادلر بونلر قغلیا وارو
بونلر مالکه صوردی بر قولوز واردی
پس بزه خبر کلدی سزه کلمش کزلنو
تیز سزه ویرك برو صیج کزلك اکارو
اویکه‌موزه ایرمدین قرقك بزه ساقنو
یوخسه شمی دورز جمله‌موزه حیقیرورز
قاموکز اولدورز بز قومدن دوکدو
مالك قرقب دتردی پس یوسفی چیقردی
ونارە اصمارلادی کندو ادن ساقنو
پس یوسفی الدیلر دلنجه قورقتدیلر
اولدورز دیدیلر یوسف اغلر دتربو

ایر بنی اولدرمك   اولدرب قانه کیرمك
حالکزی بادرمك   بو مالکه طکلیو
بونلر هب اند ایچشدی   کچن ایشدن کچشدی
یوسفیله طانشدی   سنی صتالم دیو
پس یوسف راضی اولدی   بونلر دنبن کلدی
مالکه طپوقلدی   بو قولی صتالم دیو
یا مالك بلورمسن   بو قولی الورمسن
چوق التون ویرورمسن   بزه بهاسن دیو
مالك ایدر الوردم   چوق التونلر ورردم
بنومله التون یوق   طوار قماش طپطلو
التون اصلندن ای یار   اون طقوز التونم وار
کیم قلب کم کچر   الورمسن وار بو
بونلر ایدر الالوم   عیبلو قول ویره‌لوم
اوچ عیبی واردیه‌لوم   تا کیم سکا اکلدو
قاچوچیدر بلاسن   قچن بزدن الاسن
الترب ایراق صانه‌سن   بزدن الوك اصّلو
هم سن قولی الغیل   بر قاچ عیبی وار بلکل
انلره قاییل اولغیل   بها الاوز کرو
مالك ایدر ایرك   عیبلرینی هب دیك
هم التونم الك   سویلشه‌لوم صانش
بونلر ایدر یلاجی   هم اوغریدر اکنجی
اوچونجسی قاچقونجی   اشتکل بزدن بللو
مالك ایدر ایشتدم   عیبلرینی بلدم
قمزسن قبول قلدم   کسك بهاسن بللو
بانومده التونم یوق   کلابله قماش چوق
پول بارمق وار قیمت یوق   بندن ایشرك طغرو
یوسف ایدر کوکلنده   قرداشلرم اوکنده

جوق سویله‌سه دلنده   مالك كوچی یتمایو
بزنلر ایدر اولمازز   كلاب قماش المازز
اول پولاری الی‌رز   قلانن باغشلیو
مالك ایدر یکیتلر   اون طقوز برماغم وار
الوك بندن ایکشر   بیرکوز باغشلیو
بونلر ایدر بز الدق   هم اول قدره صاتدك[1]
قلانن باغشلادق   ل زدن قبول قالو
مالك یوسفه باقر   بو ارلر سنی صاتدی
هم سن قولمسن ددی   یزدماغیل کیزلیو
ونب یوسف ایتدی   اولولرمدر ددی
دشمانلردن قورتاردی   سکا صاتدلر دیو
پس سن اولدك لایغم   بونلر اولدی دشمانم
بن بونلره دنمازم   حق یرینه کتورو
یرسف بون ره واردی   قاموسن اسناشدی
اوپرپ قوجوب اغلشدی   مالك باقر طکلیو
بزنر یرسفه ددی   بز پشیمان اولدق ددی
برایشدن قورقدق ددی   قاموسی هب اغلیو
آدیمز ساقی نوروز   هم یلانجی اولورز
اتامزدن قورقاروز   یوخسه آلوردق کرو
ایمدی سن یوری وارغل   صبور قلوب قتلانغل
ایش نه اولر اومه‌کل   ساقن کلمه‌کل کرو
یوسف ایدر وارکوز   ساغ اسن اولکوز
آتامی آغرلکوز   ایو سوز اوکت ویرو
اغلایو کرو دندی   کورندن قانلر اندی
مالك یانینه کلدی   اوشده قُولُوکْم دیو
ایشت مالك نیلدی   اکی الین بغلادی

[1] В рукописи на ك последнего слова поставлено ق.

بر دویه بندردی | قچمسرن دیر سقلیو
قَافْلَه کوچدی یرردی | کیجه قراکو اولدی
بر مُلْکَدَه اوغرادی | دُشْدِ یرسف اغاییِ
یوسف آناسی کی اولمش | مکر قبری انده ایمش
یوسف دوەدن انمش | آناسنه اغلیو
ایدر آناجِغَم بلکل | غریب اولدم بنی کورکل
اوغلوکی اسرکاکل | قول اولدم اوش صاتالو
انامدن ایردیلار | التوب قیوبن صالدیلار
صکره قول دیب صاتدلار | قرنداشلق حقّ دیو
اناجُغُم طوغمایایدم | نولا سندن اولمایایدم
بو جفایی کورمیایدم | اکی الجوکزم بغلو
یا انا سن اولمیادك | یا بو سینه کلمیادك
بنوم حالومی بلیدك | اغلایایدك اسرکیو
سِنْلَدَنْ بر اون کلدی | جانم یوسف سکا نولدی
بوسف اشتدی اوغالدی | آناسی اونن دکلیو
.... | ....
.... | ....

مجلس نون دهم

یعْقُوبْ مِصِرْدَه دُورْدِی | اُوغْلِنْ بُولُبْ سَوِنْدِی
قِرْق ییل تمام یورودی | آخر وعده یَقْلَشُو
بِرْ کُونْ کَلْدِ جَبْرَائیل | دِرْ سلام قلدی جلیل
اَیْدُرْ یا یعقوب بلکل | وَعْدَ یَقْلَشْدِ دیو
بُرُكْ دکل بو مصر | بوندن سن الە صَغَر
اتاك قتینه دُورْوَارْ | اخِر انده قالو
یعقوب انی اشتدی | یوسفنی اوقودی

بو خبری ایتدی   سزومی اشت دبو
یعقرب ایدر یوسفه   قرار اتمه مصرده
بو بر دکلول مؤمنه   اَغیرِ کتکل دبو
یوسفی اسنلادی   اوغلانلرنی الدی
مصردن چقوب کتدی   کنعانی آرزولیو
یوسف آنی کوردی[1]   اغلیو کرو دوندی
کلب سرایه کردی   وزیرلر اوکتلیو
بو کز یعقرب واردی   کنعان الینه کردی
بر قاچ کون انده دوردی   اوی ایچره اوتورو
برکون اول یعقوب دُرْدی   اسحاق سننه وارد ی
بر قاچ فرشته کِردی   سین قَازُبْ انده درو
اوغلنلرینه ددی   ـر قاچ کون دورك ددی
بن بر وراین ددی   بونلره خبرلشو
یعقوب بونلره واردی   طاپنو سلام وردی
نجه سبن قزارسز ددی   خبر صُورْدِ اردیو
فَرِشْتَهْلَرْ ایتدی   تنکری بزه بویوردی
بر دوستم اولر ددی   وارك یرین دزو
سنی تمام قدلر   درلو قو صچدلر
هریرلر دوشادلر   یعقوب کُورْدِ امرنو
یعقوب الرو واردی   اول سینه کیرم ددی
فَرِشْتَهْلَرْ قومادی   بر ساعت اومه دیو
اکر سن کلوریسك   بو سنه کیروریسك
اشبو شرابی ایچرسك   اندن کلاسن برو
یعقوب صنوبن الدی   بسم الله دیب ایچدی
اغونب یره دشدی   جاننی حقّه وِرُو

---

[1] В рукописи над کوردی стоит ند.

يُودِ اول فَرِشْتَهْلَرْ   اوچاق طونن صاردلر
تمام حاضر قلدلر   اوغلنلری هب کلو
اوفلنلری کلدلر   اتاسنی کوردلر
زَارُزَارْ اغلادلر   اتالرین قابرو
بری الارو کلدی   ایروغی اکا اویدی
یعقوب نمازن قلدی   اسحاق یاننده قیو
بلوك انده درت سین وار   ابراهیم اسحاق مختار
سنه یعقوب یاتورلر   بونلر هب انده قمو
اوغلنلری واردلر   هم یوسفی بولدلر
بو خبری وردلر   آنامز اولدی دیو
یوسف آنی اشتدی   اغلایوبن آه ایتدی
بابام اخرته کتدی   بن یتیم قلدم دیو
جبرائیل کرب کلدی   الّلهدن سلام قلدی
التمش ییل دخی قالدی   دُنْیَدَه سن دیرلو
التمش ییل تمام کله   هم عمرك تمام اوله
اجل هم سَنِ بوله   آناك قاوشدرو
ایمدی یا یوسف درغیل   سبحانوکه صغنغل
آناك سبننه وارغیل   انده نعمت یدرو
پس یوسف ارو طردی   اوغلنلرن هب دردی
آناسِ اوزره واردی   انده دُورْدِ اغلیو
انجه نعمت یدردی   جمله خلقی طویوردی
هم اتاسی سویلدی   ....
وار بر زمان اوترغیل   جمله ایشك بتورکل
آخری بونده کلکل   مصر ایچره قمیو
یوسف دروبن واردی   تخت اوزره اوتردی
مصره حکم بتوردی   چوق عادللوك ایلیو
بر کون عزرائیل کلدی   یوسفه سلام قلدی

پس یوسف اکا صوردی   اجلم قچان دیو
عزرائیل جواب وردی   یا یوسف بلکل ددی
اوش بدی کون قالدی   حقّه واررسن دیو
عزرائیل وارب کتدی   یوسف براغن اندی
تمام یدی کون باتدی   چون یوسف خسته اولو
بو کز عزرائیل کلدی   یوسفك جانن الدی
برینه سلطان اولدی   اوغلی اقرابم آدلو
یوسف دُنْیَدَن کتدی   اخرت اوِنْ دوتدی
مصرلو فغان اندی   آه واه یوسف دیو
زَلِیخَا دروبن کلدی   یعقوب سننه واردی
بالوارب زار قلدی   بن دخی اولسم دیو
حَاجَتِ قبول اولدی   قرق کون دریجه اولدی
اخر وقت اولده اولدی   یوسفدن آیرلیو
پس یوسفی یودلر   طونلارینه صاردلر
نمازنی قلدیلر   کوکدن فرشته انو
یوسفی کوتوردلر   قبرینه یتوردلر
براچینه قودلر   تابوتنی کزلیو
اکا طپراق اُرْتدلر   دعا القش اندلر
اسن‌لیوب کتدلر   مصرلو هب قیغلو
یوسفه قرق کون اولدی   زلیخایه اجل کلدی
اولدخی دشوب اولدی   جانن حقّه اصمرلیو
بو کز انی یودلر   کفننه صاردلر
النب کوره قودلر   یوسف یاننده قیو
اوشده بونلر اولدلر   مقصودلرن بولدلر
مصر ایچره قالدلر   دُنْیَه اخرت طلو
چون کلن کیدر امش   بو دنیهٔ قور ایمش
اول کشی کم ار ایمش   ایو آدیله کدو

بو قصّهٔ دكلهینلر — معنسین اكلاینلر
هم بونِ اوقیانلر — معنلره دوشنو
زلیخا یوسفی سودی — هم قرق ییل صبر قلدی
آخری الله وردی — مقصودنه دكرو
كور شمدكی عاشقلر — قَامُوس هب فاسقلر
ایتكل بكا كم وار — زلیخا یوسفلیو
بو كز بونده بر سوز وار — اشیدنلر عجبلر
یوسفی كم قودلر — تابوتنی كزلیو
بو كز مصرك بر یانی — اوجزلق اولوبنی
قزلق اولدی بر یانی — انك خَلْقِ بوكلو
دورب شها واردلر — تَابُوتِ چیقاردلر
بر یانینه قودلر — بر یانی قزلق اولو
بونی بویله قودلر — شهری هب كزدردلر
هر یكا كم قودلر — اول یر اوجزلق اولو
اخری طانشدلر — تابوتی چقاردلر
نیل صوینه وردلر — اول صو الدی سونو
تَابُوتِ صو كتوردی — یعقوب یاننده قودی
بو كز مصر دُلَنْدی — قامو اجوزلق اولو
بو قصه بونده دكدی — قرملو محمود اولدی
قلانن دیومدی — یارنلره بلدرو
اولكه تفسیردن بلور — بُونِ اكلایو اوقور
یارنره بلدورر — داخسی واردر دیو
یازلشن اوقیان — صحبت اكسوكی اولان
بو قدر دیله كلن — باقیسی معلوم اولو
قلانی بو قصّهنك — سهلدر ذوقی انوك
اكسوكه یبتر سنك — بو قدرن دكلیو

اوّل الله آدنی | بشلادم بنیادنی
هم سنه اخیرنی | ختم ایدم الله دیبو
ای یارنر سز کلوك | سوز تمام اولدی بلوك
کورکلو صلوات ویرك | محمّده چاغرو
محمودی اولدی دمك | هم دعادن اونوتمك
کناهن حقدن دلك | جملهموزی عفو اولو
بو قصّه تمام اولدی | هم یارنلر دکلندی
اوترمقدن یورلدی | درب یاتسون اویبو
بو کتابی دُنْدَه‌رَن | قرم دلن کیده‌رن
تورکی دیله کتورن | چُقْ زحمت کُرْمَه دیو
اول خایل اوغلی علی | یدی دیواندر الی
اول دُوزْدِ تورکی دلی | دشت دلندن دُنْدَرُو
علی یازجیسیرك | خذمتکاریدر انلرك
هب جمله کاتبلرك | عیدر قولی بلاو
مَقْصُودِ واردر انوك | دلاکی بو کوکلنوك
الله ویره دیانك | عمرن زیاده قلو

تمت تمام

کاتبی هرکیم دعادن یاد ایده | الله انوك دولتن اباد ایده

قد فرغ الکاتب من هذه الکتاب
فی ماه ذی القعده فی ۲۳ سنه ۹۵۸
دورمك ایدی واریکن سزده حیات
الصلوت جایزك قبل الممات

Последние пять строк написаны в рукописи в виде равнобедренного треугольника, обращенного вершиной вниз. Основанием треугольника служит первая строка; две следующие—равными сторонами, а две последние—как бы высота из вершины треугольника на основание[1].

П. Фалев.

---

[1] Статья печаталась частью в отсутствие, частью уже после смерти автора (скончался 3/VII 1922). Корректуры читали А. Н. Самойлович и В. В. Бартольд.

И. Н. Березин, как турколог[1].

(1818—1918)

«Пожелаем, чтобы юное поколение продолжало с честью труды и знания своих предшественников, и чтобы почетный ряд русских ориенталистов умножался новыми деятелями».

Березин.

I.

В труднейшие дни разрушения прежних форм нашей жизни и беспримерно смелых попыток заменить их новыми на стенах Исторического Музея в Москве появилась изящная доска с вырезанными на ней знаменательными словами: «Уважение к древности есть несомненно один из признаков истинного просвещения». Мне, как и многим другим, всегда представлялось более значительным, чем только проявлением излишней сантиментальности или чего-нибудь подобного, выражение уважения к памяти и заслугам отошедших в вечность деятелей, хотя бы просто в виде краткого посвящения. Сегоднешнее чествование столетия годовщины рождения профессора Ильи Николаевича Березина, являясь необходимым исполнением нашего культурного долга, дает кроме того повод подвинуть вперед начатое, но далеко не законченное дело оценки научного вклада Березина и определения его места в истории востоковедения, в частности—туркологии.

В напечатанном 23 года тому назад некрологе Березина проф. В. Д. Смирнов писал: «Не всестороннюю и решительную оценку личности, жизни и деятельности покойного И. Н. Березина мы намерены сделать над свежей могилой его, а только хотим отдать дань уважения учеников к учителю и исполнить долг товарищей товарищу по общему нашему ученому поприщу, кратким напоминанием о главнейших событиях в летописи его

[1] Сообщение, прочитанное в Заседании Восточного Отделения 7 мая 1919 г., посвященном памяти И. Н. Березина по случаю столетия со дня его рождения.

жизни и таким же указанием на итоги его ученой деятельности»[1]. И при жизни Березина и после его смерти в газетах, журналах, энциклопедических и биографических словарях и юбилейных исторических очерках учреждений, в коих работал Березин, помещались сведения о нем с перечнем печатных его произведений и рецензий на них, но ни подробной оценки его научных заслуг, ни полного списка его трудов поныне не появлялось[2].

Разносторонне даровитый, предприимчивый, широко любознательный и образованный человек, мастер прозы и стиха, рисовальщик, публицист и администратор, популяризатор знаний, профессор сначала Казанского затем Петербургского Университетов, вообще один из видных русских культурных деятелей, главным образом, средины XIX века, Березин, как ученый востоковед, был преимущественно, но не исключительно мусульманистом без строго ограниченной специальности в отношении и научных дисциплин и этнологическо-культурных областей. Филолог с уклонами лингвистическим и еще более историческим, он работал также по фольклору, археологии и нумизматике; иранист и турколог, он затрагивал также изучение языка арабского с его диалектами, армянских наречий и пробовал даже заниматься языком малайским и языком второй категории клинообразных надписей. Монгольский и манджурский языки интересовали Березина не сами по себе, а в связи с языками турецкими и с монгольской историей.

Проведенное по широкому плану, самоотверженное трехлетнее путешествие Березина по Ближнему Востоку рано доставило ему европейскую известность в кругах специалистов. Совокупность его печатных трудов по различным областям востоковедения и деятельность его на факультете восточных языков Петроградского Университета, на котором он отстаивал против своего учителя проф. Казембека научно-теоретическое направление[3], укрепили за ним право на почетное место в общей истории востоковедения. Такие факты, как избрание Березина почетным членом Петроградского Университета и Русского Археологического Общества и как включение его биографии в историю европейского востоковедения Дюга[4], являются свидетельством высокого уважения к Березину со стороны его современников. Нам не удалось выяснить, при каких обстоятельствах

---

[1] ЖМНП, 1896, ч. 305, май, отд. IV, стр. 29—35.

[2] Венгеров, Критико-биографический словарь русских писателей и ученых, т. III, СПб. 1892, стр. 66—69. См. также энц. словари Толя, Березина, Андреевского и др. Биогр. словарь професс. и преподават. Казанск. Унив-та (1804 — 1904) под ред. Загоскина. ч. I, стр. 219—221. Дальнейшие указания в последующих сносках.

[3] Материалы для истории Факультета восточных языков, т. IV (СПб., 1909), стр. 114, 176.

[4] Dugat, Histoire des orientalistes de l'Europe, t. II (1870 г.), стр. 15—20.

Березин незадолго до своей смерти был избран вице-президентом общества «Éducation» в Чикаго[1].

Существует три типа ученых востоковедов. У одних научный интерес сочетается с любовью к странам и народам Востока. Для других Восток служит предметом ревностного объективного исследования и только. Третьи, признавая важным и интересным изучение Востока или из общенаучных соображений, или для более узких целей, например, в связи с изучением родной страны и для пользы последней, не любят ни стран, ни народов Востока. И по содержанию, и по тону описаний Востока в произведениях Березина можно заключить, что он принадлежал к третьему типу. Сенковский писал про Березина[2]: «мы знаем, что „путешественник по Востоку" не может говорить о восточных предметах без особенного расположения к шутливости, к насмешке, к каррикатуре».

Родившись и проведя полжизни в полуазиатских Пермском крае и Казани, Березин был проникнут сочувствием к европеизму. Подлинные цитаты из западно-европейских авторов в описании путешествия по Востоку доказывают, что Березин рано ознакомился с главнейшими западно-европейскими языками. Наиболее близок Березину был французский язык, на котором он издал некоторые свои работы. Савельев упрекал Березина в пристрастии к французским словам при изложении его впечатлений о Востоке[3]. По рассказам В. Д. Смирнова в доме Березина, в Царском Селе, была принята французская речь.

Сердце Березина принадлежало всецело отечеству, причем патриотизм его имел некоторый уклон к западничеству. Здесь, может быть, уместно вспомнить то место очерка Березина «В каравансарае», где по поводу беседы с персом, хвалившимся персидской самобытностью, вспоминается «тупоумное возражение наших руссофилов»[4].

Если придавать значение личным признаниям Березина, которые он обронил в своих повествованиях, ему были присущи два характерных для многих русских людей свойства: леность, которая, как известно, совместима с живостью и энергичностью, и скептицизм. Эти свойства, наряду с другими обстоятельствами, может быть, объясняют то, что Березин неоднократно не доводил до конца своих научных начинаний, что востоковедение с некоторой поры утратило первое место в кругу его культурных инте-

[1] Биограф. словарь професс. и преподават. СПб. Унив-та за 1869—94 гг., том I, 1896 г., стр. 47—48.

[2] Библиотека для чтения, т. 106 (1851 г.), отдел критики, стр. 2.

[3] ЖМНП, 1850, т. 65, стр. 118.

[4] Русский Вестник, XXV, стр. 708.

ресов и что вообще Березин далеко не использовал в своей деятельности всей полноты своих недюжинных дарований.

Мы плохо почтили бы его память, если бы вместо беспристрастной характеристики его личности и трудов, воспели ему панегирик.

II.

Обращаясь после этих общих отрывочных замечаний к обозрению турукологической деятельности Березина, мы начнем с работ чисто-лингвистического характера.

В «Плане ученого путешествия по Востоку магистров Казанского Университета Диттеля и Березина» проф. Казембек писал (стр. 25): «Исследования лингвистические предпочтительно рекомендуются г. Березину, который составлением опыта Персидской грамматики доказал уже начальству свою несомненную склонность к этому роду занятий». Первая печатная работа Березина, появившаяся в Ж. М. Н. Пр. за 1839 год: «Замечания о слове „куркан"» показывает, что интересы Березина одновременно устремлялись и на лингвистику, и на историю, последующие же его труды убеждают нас в том, что раздвоение это не было временным. В лингвистике наименее всего привлекала к себе внимание Березина фонетика. Нельзя попутно не отметить недостаточную восприимчивость Березина к звукам языков; так, например, очевидно под влиянием казанско-татарского произношения он исправлял в «Urdek» и «dürt» правильные начертания османских слов «Oerdék» и «doert» в «Asia polyglotta» Клапрота[1] и приводил имя известного героя приключений и певца Кьор-оглу в форме Кур-оглу[2].

Служение Березина турукологии началось еще в студенческую пору, когда он перевел на русский язык грамматику османского языка Жобера. На основе этого перевода Казембек создал прославившуюся в свое время «Грамматику турецко-татарского языка». Став в 1846 г. профессором Казанского Университета, Березин приступил к преподаванию турецких языков, которое он перенес в 1854 г. на вновь тогда учрежденный факультет восточных языков Петербургского Университета. В том же 1846 году Березин напечатал «Дополнение к тюркской грамматике» своего учителя, переведенное Ценкером на немецкий язык. Дополнение это, состоящее из 89 пунктов, свидетельствует о накоплении его автором большого запаса сведений и наблюдений по османскому и некоторым другим

[1] Recherches sur les dialectes musulmans, I (1848 г.), стр. 19.
[2] Путешествие по северной Персии (1852 г.), стр. 90.

турецким языкам в ту эпоху, когда турецкое языкознание находилось в Европе в зачаточном состоянии, но вместе с тем Березин обнаруживает в своем произведении полное отсутствие специальной лингвистической подготовки, которой он в школе получить не мог и которой он не приобрел и впоследствии путем изучения существовавшей в его время литературы, как это сделал другой блестящий ученик Казембека, бывший 3-мя годами моложе Березина, Ильминский.

В следующем 1847 г. вышел в свет «Обзор трехлетнего путешествия по Востоку», из которого мы узнаем (стр. 9), что во время путешествия автор собрал материалы для обширной турецкой хрестоматии и что в пору составления отчета он был занят выяснением отношения турецких языков к монгольскому и манджурскому с целью определить точным образом «первобытный характер» турецкого языка, «еще не подвергшийся влиянию Ислама и его идей». В отчете приводится очерк полной системы «мусульманских диалектов» из начатого автором «обширного сочинения об этом предмете» (стр. 10). Турецкая часть этой системы, вышедшая в следующем 1848 г. в подробном изложении на французском языке, излагается в отчете кратко под заголовком: «Тюркский язык. Род в великом семействе Монголо-Финских языков». Прежде чем переходить к отзыву о подробном изложении этой части системы, сведу воедино упоминания о турецких диалектах в других работах Березина. В «Годичном отчете путешествующего по Востоку» имеется отдел: «Тюркские наречия» (стр. 23—32). За весьма поверхностной характеристикой азербайджанского наречия приводятся сведения о наречии астрабадских туркменов, или, как писал Березин, «тюркменов» без указания, йомудское наречие изучал он, или гокланское. Сообщение это, при всей своей краткости, является первой по времени попыткой в европейской литературе пролить свет на наречия туркменских племен, и поднесь малоизвестные. О наречиях тарковском, дербендском и бакинском, названия коих приведены в «Годичном отчете» (стр. 38), сведений не дано, характеристики же их в «Путешествии по Дагестану и Закавказью» написаны в несерьезном духе, как явствует, например, из отзыва о тарковском наречии: «По всем возможным исследованиям и справкам оказалось, что здешнее наречие одно из самых грубых северных тюркских наречий, что здесь грамматика в большом презрении, что здесь попирают логику тюркского языка. Вот с какими горцами столкнулся я в первый раз! Это чистые тираны, варвары, но только с своим собственным языком. Бедный тюркский язык! Плохое тебе житье в Тарху» (часть I, 59). Какие интересные данные по турецким наречиям мы имели бы со времен путешествия Березина, если бы он должным образом принялся за их изучение,

можно судить по одному примеру. В том же «Путешествии по Дагестану и Закавказью» приводится в совершенно грубой русской транскрипции «дагестанско-азербейджанская поговорка» про съедобное растение «семени», и в этой поговорке видим форму «джуджертырем» (ц̡öц̡ертірäм), отмечающую наличность в некоторых азербайджанских говорах звука «ц̡» вместо смягченного «г̀», факт, оставшийся неизвестным позднейшим туркологам (ч. II, 123).

Первым более крупным произведением Березина по турецкой лингвистике была работа «Système des dialectes turcs», составляющая I часть его неудачно названной серии «Recherches sur les dialectes musulmans». Березин, как и Радлов, не любил давать своим работам залеживаться, подготовлял и издавал их с большой поспешностью. Ильминский в одном из своих писем к Березину, хранящихся в Азиатском Музее, назвал эту черту его характера «быстролетностью». Поспешностью выполнения отмечена и «Система турецких диалектов», которую сам автор признавал недостаточно научной; он говорит в предисловии: «впрочем, эта работа есть только собрание материалов для четвертой части, где они будут анализованы и пополнены в бо́льшем соответствии с филологической наукой» (стр. IX). Отрицательный отзыв об этой работе Бетлингка[1] несколько испорчен двукратным полупрезрительным повторением слова Werkchen — «произведеньице». Не сочувствовал этой работе и Ильминский, правильно полагавший, что[2] «нужно прежде всего привести в известность отдельные наречия и каждое вполне. Из специальных монографий, без всякого спора и натяжек или предположений произвольных, откроется взаимное отношение наречий, обозначатся стороны, с которых должно классифицировать их». И теперь, прибавим от себя, многого еще не достает для установления подробной системы турецких языков и наречий. Не в только что упомянутой работе Березина заслуга его пред туркологией, и напрасно его ученик Максимов пытался защищать ее[3]. Четвертая, неосуществленная часть «Recherches» должна была содержать «изложение отличительных признаков турецкого языка, его отношений к другим языкам Северной Азии и критические замечания на систему турецких диалектов»: имелась, следовательно, в виду работа, упоминавшаяся в «Обзоре трехлетнего путешествия». Классификация Березина уже почти с момента ее обнародования представляет лишь исторический интерес, как все же наиболее обоснованная сравнительно

---

[1] Ueber die Sprache der Jakuten, стр. XXXIV, сноска 77.

[2] Вступительное чтение, стр. 20.

[3] Опыт исследования тюркских диалектов в Худавендгяре и Карамании, СПб. 1867, стр. 9.

с другими ранее ее предложенными классификациями, которые воспроизведены Березиным с критическими замечаниями перед собственной.

Свои познания в турецких и монгольском языках Березин пытался применить к решению вопроса об языке второй категории клинообразных надписей. Березин находил в этом языке, как и некоторые другие исследователи, многие свойства «монголо-тюркского семейства языков» и был «готов назвать вторую клинообразную систему Туранскою» (стр. 138, 139). Посвященная этому вопросу статья его [1] тоже представляет лишь исторический интерес.

Я не нашел сведений о результатах поездки Березина в пятидесятых годах в Тобольск для изучения наречий сибирских татар [2]. В те же годы, живя еще в Казани, Березин принял участие, вместе с Григорьевым, Казембеком, Петровым, Шегреном и Бобровниковым в выяснении восточных элементов русского словаря [3]. Затронутая ими впервые тема, особенно интересная для русских востоковедов, как известно, остается неразработанной окончательно и поныне, хотя она привлекала к себе внимание и последующих турκологов: проф. В. Д. Смирнова, акад. Ѳ. Е. Корша. проф. П. М. Мелиоранского.

III.

Если некоторых из нас упрекают в якобы излишнем расширении круга лиц, которым в предисловиях выражается благодарность за содействие, то Березина приходится упрекнуть в скупости на указания помощников и сотрудников в таких его научных предприятиях, как «Библиотека восточных историков» и «Турецкая хрестоматия». Только по бумагам Березина, хранящимся в Азиатском Музее, можно поэтому до некоторой степени судить о той весьма важной части деятельности ученого, которая состоит в организации научных сил и в использовании для научных целей возможно широкого круга лиц. Только из писем Ильминского к Березину мы узнаем о том крупном участии, которое Ильминский принимал некоторое, по крайней мере, время в судьбе трудов Березина.

Упомянутые издания и труды по ярлыкам, не смотря на все их недостатки, объясняемые как манерой Березина работать, так и состоянием во

---

[1] Клинообразные надписи второй системы, Зап. Арх. Общ., т. V, стр. 137—150.

[2] Биогр. словарь професс. и преподав. Каз. Унив-та под ред. Загоскина, I (Казань. 1904), стр. 219—221.

[3] Матер. для сравн. и объяснит. словаря русск. яз. (СПб. 1852), стр. 186 (Изв. Ак. Наук по Отд. Русск. яз. и словесности, т. I).

времена Березина туркологии, являются наиболее ценной частью его вклада в сокровищницу нашей науки.

«Библиотека восточных историков» состоит из трех томов, из коих два принадлежат Березину, третий — Саблукову, четвертый — неизданный — подготовлялся, судя по бумагам Березина, Холмогоровым. Первый том содержит в себе издание и перевод с примечаниями памятника, или, вернее, двух памятников среднеазиатско-турецкой литературы, второй — издание без перевода памятника поволжско-татарской исторической литературы. Ни самим Березиным, ни последующими туркологами не отмечено значение этих памятников для истории чагатайского и поволжско-татарского литературных языков.

Березин назвал первый памятник «Шейбаниадой», основываясь на упоминании в конце сочинения названия «Шейбани-намэ». Сам Березин обратил внимание на то, что третья часть этого сочинения не предусмотрена предисловием, упоминающим только две части. Различие в языке между первыми двумя частями и третьей в связи с только что указанным обстоятельством приводит нас к мысли, что пред нами не один, а два памятника, из коих только второй является «Шейбаниадой».

Второй, поволжско-татарский памятник свидетельствует о том, что еще в XVII веке в литературном языке поволжских татар сохранялись архаизмы, не находимые в чагатайском языке уже с XVI века и даже несколько ранее, а также о том, что уже в XVII в. на литературном поволжско-татарском языке сказывалось османское влияние. В предисловии ко II тому своей «Библиотеки» Березин сообщает, что Ильминский приготовил русский перевод татарского текста, а из писем Ильминского к Березину мы узнаем, что он сличал начало сочинения, являющееся переводом из истории Рашид-ед-дина, с персидским подлинником, читал корректуры и указывал издателю его промахи. I том «Библиотеки» вышел непосредственно вслед за «Системой турецких диалектов», в 1849 году, II том — в 1854 году. С 1850 г. начали выходить работы об ярлыках, о которых речь впереди. Издание «Библиотеки», как и «Recherches», осталось незаконченным.

Обещанная в 1847 году, в «Обзоре трехлетнего путешествия» «Турецкая хрестоматия» начала выходить в свет только с 1857 года, когда Березин жил уже в Петербурге. Березин приступил к ознакомлению европейских ореенталистов с материалами по турецким наречиям значительно ранее Радлова, но то обстоятельство, что Березин избрал для транскрипции текстов арабский алфавит, непригодность коего для этой цели признавалась и им самим (стр. VIII предисловия), вместо русского или латинского,

обесценило, как справедливо отметил Шифнер[1], его обширный труд в отношении лингвистическом, сохранив однако за ним поныне значение историко-литературное и фольклорное. Как и Будагов (см. его словарь), Березин передавал арабским алфавитом, ради единообразия, даже образцы наречий сибирских турков не-мусульман (предисловие, стр. VIII-IX), но эти тексты остались неизданными.

В III томе, вышедшем в 1876 году, оказалось несколько текстов в русской транскрипции, но 2-ой выпуск II тома, вышедший в 1890 году, содержит тексты по-старому исключительно в арабской транскрипции. Из материалов, собранных во время трехлетняго путешествия, в печатную редакцию хрестоматии не вошло ничего или вошло очень мало, и в предисловии к хрестоматии Березин вовсе не упоминает об этих материалах, а сообщает о новом обстоятельстве: «во время издания моей Библиотеки я собрал со всех сторон тексты на различных турецких диалектах, употребляемых в Сибири, Туркестане и Европейской России. Это собрание стало постепенно достаточно богатым, что и побудило меня приступить к изданию Турецкой Хрестоматии» (стр. VII).

Добывая свои материалы Березин не сам, а чрез корреспондентов, из коих в предисловии упоминается только известный исследователь Сибири, князь Костров (стр. IX), а в сноске к тексту (I, 22) профессор В. П. Васильев. И это предприятие Березина осталось незаконченным. Первоначально предполагалось (стр. VII) издать два тома текстов, один том грамматических, исторических и иных примечаний и том со словарем в русском и французском переводах. Вышло только 3 тома текстов, а от остальных задуманных томов и материалов не сохранилось. Наибольшим объемом отличается I том (375 стр.), посвященный почти исключительно среднеазиатско-турецкому литературному языку, начиная с «Кутадгу-билиг», и поныне, не смотря на обилие опечаток, ценный некоторыми нигде неизданными текстами, например, извлечениями из сочинений Мир-Али-Шира-Неваи, особенно-же отрывком из ныне принадлежащей Азиатскому Музею рукописи unicum: стихотворного религиозного наставления Бабура «Мубейин». Образцы литературных языков имеются и во II томе, посвященном наречиям: узбецкому, туркменскому, каракалпацкому, астраханских и казанских татар (209 стр. в 2 выпусках). В III томе представлены наречия: башкирское и киргиз-казацкое. Образцы наречий ногайского, кумыцкого, мещеряцкого и сибирских турков, обещанные в предисловии к I тому (стр. XVI), в хрестоматию не вошли. Об отношении к «Хрестоматии» современ-

[1] Предисловие к работе А. Кастрена «Versuch einer Koibalischen und Karagassischen Sprachlehre», стр. XVIII—XIX.

ников Березина можно судить, кроме упоминавшегося выше отзыва Шифнера, и по письму Ильминского к акад. Дорну от 4 января 1864 г. (письмо хранится в Аз. Музее): «как необходимо тексты поверять самому на месте, этому лучшим доказательством служит то, что в хрестоматии Ильи Николаевича Березина так названная *Трухменская* сказка ни мало не походит на трухменское [наречие], а представляет весь характер киргизский, только немного подмалеванный татарскою рукою. После этого извольте верить этим текстам, без надлежащей критической осторожности».

Изданию хрестоматии Березин предпослал в 1846—50 годах «Описание турецко-татарских рукописей, хранящихся в библиотеках С.-Петербурга». Часть этого описания, касающаяся Азиатского Музея, не утратила и поныне, за отсутствием печатного каталога, некоторого значения. Две поездки Березина в Париж и Лондон для занятий в тамошних библиотеках не оставили следа в туркологических его работах.

Дополнением к фольклорным материалам «Хрестоматии» служит обширная статья Березина в «Библиотеке для чтения»: «Народные пословицы турецкого племени», в коей представлены в русском переводе пословицы османских турков, поволжских татар, киргиз-казаков и др. турецких народов.

IV.

С особой охотой направляя свое внимание на материалы, одновременно удовлетворявшие обе его склонности: и к филологии с уклоном лингвистическим, и к истории, Березин наряду с изданием «Библиотеки восточных историков» предпринял серию работ по ярлыкам. Значительно ныне устаревшие работы эти выдвинули в свое время Березина, как первого специалиста в этой области.

Главнейший труд Березина по ярлыкам состоит из четырех частей: I — издание в уйгурской и арабской транскрипциях с переводом на русский язык и с подробными филологическими примечаниями ярлыка Тохтамыша Ягайле; II — обработка по тому-же плану ярлыков Тохтамыша Бек-хаджию, Тимур-Кутлуга и Саадет-Гирея; III — брошюра «Внутреннее устройство Золотой Орды» на основании ярлыков. Второе, расширенное издание этой части под заглавием «Очерк внутреннего устройства улуса Джучиева» послужило для автора докторской диссертацией; IV — «Тарханные ярлыки, данные ханами Золотой Орды русскому духовенству». Последняя часть была напечатана в редактировавшихся некоторое время Березиным «Казанских Губернских Ведомостях» (1852, № 22), а затем вышла

отдельными оттисками. Издание ярлыков было выполнено с применением филологической критики в такой мере, какой мы не находим ни у Ярцова, ни у Казембека, ни у Вамбери в их работах по ярлыкам, ни даже у занимавшегося ярлыками позднее всех Радлова. Недостаточное все же пользование в частности сравнительным методом было причиной некоторых допущенных Березиным промахов. Этим же главным образом объясняется и включение в обе редакции очерка внутреннего устройства Золотой Орды ряда несуществовавших в действительности должностей и повинностей. При тогдашней скудости словарных и иных пособий исследователь не мог преодолеть многих трудностей языка ярлыков, которые и при современном состоянии туркологии не поддаются полному истолкованию. Н. И. Веселовский писал в своей напечатанной в 1909 году работе[1]: «Несколько пояснений касательно ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству»: «документами этими (после Григорьева) никто, кроме Доржи Банзарова... не интересовался, с целью подвинуть начатое дело дальше». Таким образом оказался забытым Березин, который своевременно дал правильные толкования трех выражений из разъясняемых в работе Н. И. Веселовского: «дарык» (тарих), «арам» (название уйгурского месяца) и «желтая трость» (Камышин).

Разбор некоторых крымских ярлыков был помещен Березиным в Записках Одесского Общества Истории и Древностей.

В общем, из задуманной Березиным серии работ по туркологии увидели свет преимущественно материалы, а не исследования.

V.

Заканчивая свое сообщение о Березине, как туркологе, я должен коснуться вопроса, к которому возвращался неоднократно, затронув его впервые в некрологе П. М. Мелиоранского — о слове «тюрк» в русском языке. Принято думать, что его ввели в наш обиход немцы. Насколько мне пока удалось проследить, Тредьяковский, Карамзин, Сенковский называли совокупность родственных османцам народов и племен *турками*. Слово «тюрк» ввел впервые едва-ли не Казембек, который вообще отличался слабостью к букве «ю» и писал: «мюхтасар», «мюсюльманин», «тюрк» и даже «Дюктамыш». Григорьев и Березин употребляли в одном и том же значении оба слова: и *турок* и *тюрк*. Последнее слово восторжествовало было над первым к концу XIX века, будучи принято и в академических из-

[1] Записки Русск. Географ. Общ. по Отдел. этнографии, т. XXXIV (Сборник в честь Потанина), стр. 526.

даниях, но с 1907 приблизительно года началось решительное восстановление в прежних правах слова *турок*, и ныне слово *тюрк* в работах и в речи востоковедов почти вовсе не встречается. Летом 1918 года от него отказался и проф. В. Д. Смирнов. Сенковский употребил слово *тюрк* рядом с *турок* с оговоркой «или пожалуй» в рецензии на «Шейбаниаду» Березина[1]. В работах последнего слово «тюрк» преобладало в ранний, казанский период его деятельности, когда он был далек от петроградских немцев, в Петрограде же он все более и более переходил на слово «турок», усвоенное некогда славянами, и в том числе русскими, от византийцев.

Березин ступил на поприще туркологии в неудачный момент, накануне смены средневековья нашей науки новой историей. В сороковых и пятидесятых годах Березин был одним из виднейших туркологов Европы, с шестидесятых годов, когда в туркологии на первый план на много лет выдвинулось изучение живых наречий в духе новых требований научного языкознания, Березин оказался в тени, будучи слишком связан с отжившей эпохой, несмотря на присущие ему в известной доле независимость и самостоятельность. Историк науки может только с глубоким сочувствием отметить несомненный трагизм такого положения.

Березину одному из первых открылись цели туркологии, далекие от нас и поныне, но ему не удалось преодолеть подступов к путям достижения этих целей. Преодолел подступы Бетлинг. Ильминский мощно двинулся-было по верному пути к открытым уже целям, но иное призвание отвлекло его решительно в сторону. Радлову суждено было возглавить новую эпоху нашей науки.

В лучших трудах Березина по туркологии, увековечивших его имя, как одного из пионеров в этой области знания, мы должны видеть завет: усугубить изучение литературных языков чагатайского и поволжско-татарского, значительно вытесненных из поля зрения современных туркологов новейшими материалами как по живым наречиям так и по старо-турецким письменностям, и не забывать среди ценных памятников истории турецких языков про многочисленные ярлыки.

А. Самойлович.

Петроград. Апрель 1919 г.

---

[1] Библ. для чтения, т. 106 (1851 г.), отдел критики, стр. 10.

И. Н. Березин, как путешественник и исследователь иранских наречий[1].

«...Я отправляюсь в далекий и трудный путь на Восток, в отчизну Единой и Вечной истины и нелепых религиозных заблуждений, практических нравоучений Саади и восторженной мечтательности Хафиза, в страну усладительного шербета и умственного усыпления, вечно благоухающих роз и быстро увядающей красоты, самых замысловатых комплиментов и самой затейливой брани, неведомых наслаждений и нежданных кинжальных ударов, в страну, где, может быть, судьба кинет мне в руки всесильную печать Соломона, которой беспрекословно повинуются все духи, и я возвращусь в родную землю на крыльях баснословного Симурга, облеченный таинственной властью над невидимыми силами природы».

Так начинает И. Н. свое путешествие на Восток—как ярки и характерны эти слова для человека 40-х годов. Дальше он говорит о трудности отъезда... «не верьте никому, кто отправляется в странствование веселый и счастливый». Все путевые записи И. Н. полны этих, отвечающих духу времени отступлений личного характера. Нам, полным почти болезненного стремления к объективности, этот личный элемент кажется странным, а иногда и совершенно излишним и даже непонятным. Но справедливо ли это и не кроется ли тут несколько упрощенное рассуждение «мы так не делаем, значит это не хорошо»? Несомненно, что благодаря такому приему приходится читать много по нашим понятиям лишнего, но за то эта же особенность сразу дает нам в руки ключ к характеру автора и в значительной мере дает нам контроль над возможными субъективными элементами оценки: мы знаем, что нас ждет и можем с надлежащими оговорками

---

[1] Сообщение, прочитанное в заседании Восточного Отделения 7 мая 1919 г., посвященном памяти И. Н. Березина по случаю столетия со дня его рождения.

использовать материал. Первое, что мы невольно отмечаем во всех путевых записях и заметках Березина, это сильный субъективный, европейский элемент. В отличие от современного востоковеда, усиленно стремящегося приблизиться к человеку Востока и понять его именно путем этого приближения, возможного претворения, мы видим, что Березин ни на минуту не забывает, что он европеец. Характерен в этом отношении, например, один из его эпиграфов, взятый из известной книги Малькольма, История Персии, где говорится о том, что в народных массах мало различий в обычаях и что те различия, какие имеются, происходят от рода их занятий и от большего или меньшего распространения просвещения. Вряд ли мы согласимся теперь с таким методом исследования.

Но трудно отрицать, что именно эти черты, которые вызывают теперь нашу критику в свое время имели большое положительное значение, так как они давали читателя специалисту, умевшему говорить на общедоступном языке, они давали возможность ученому, менее оторванному от своей среды, самому сообщать верное общее представление о Востоке, не прибегая к помощи сомнительного толмачества плохих популяризаторов наших дней.

Та дифференциация труда, которая необходима, но которую мы все не умеем как то уложить в надлежащие рамки, дала, конечно, очень много, но в наших пока неумелых руках многое и отнято у нас. Читая описание путешествий Березина, чувствуешь это очень ярко. Возьмем, например, рисунки, приложенные к его книге; они, конечно, во много раз ниже тех превосходных, обыкновенно, вполне документальных фотографий, которые привозим мы из своих путешествий, но за то мы утратили то, что было у Березина—уменье самому рисовать, не художественно, правда, но в общем правдиво и умело, — много его рисунков хранится здесь у нас в Азиатском Музее и предъявлены вашему вниманию. Конечно, они несравненно ниже наших фотографий по документальности, но за то самому Березину они давали понимание формы и красок, так часто отсутствующие у современного ученого путешественника, который перестает смотреть сам, потому что уверовал в свой фотографический аппарат, и этому аппарату он, увы, вполне безрассудно поручает за себя смотреть. Березин смотрел всегда сам, и это чувствуется на каждом шагу в его описаниях, которые действительно воссоздают перед нашими глазами то, что он описывает; не даром он сам в полушутливой форме отмечает свой талант изобразителя.

Мы только что отметили, что Березин на все смотрит с европейской точки зрения, не стараясь перевоплотиться в человека той среды, которую изучает. Это, конечно, с нашей точки зрения большой недостаток. Но у Березина он с лихвой искупается тем особым полувосточным чутьем, ко-

торое мы нередко наблюдаем у русских и которое, может быть, является следствием известного восточного элемента нашей культуры.

Путь Березина был следующій: в іюне 1842 г. он спустился по Волге от Казани до Астрахани, затем по Каспийскому морю к Тарху, затем в Дербент, Куба, Баку, Сальян, Ленкоран, Астара, затем в пределы Персии. Здесь Тавриз, Тегеран, потом поперек Персии до Персидского залива. Далее в Басру, в половине 1843 года, и потом объезд Месопотамии и Сирии через Багдад, Мосул, Диарбекир, Алеппо, Антиохию, Бейрут, Яффу, в Иерусалим и Дамаск. В начале 1844 года Березин в Египте, через несколько месяцев перебрался в Константинополь, где провел 11 месяцев, занимаясь восточными языками, вернулся через Одессу и Крым.

Наиболее обследованы им были персы и Персия, они, видимо, заинтересовали его больше всего. Недаром Березин соответствующий эпиграф из Шардена ставит в начале тома путешествия в Персию.

Хотя основною целью путешествия по программе, назначенной Березину и его спутнику Диттелю и было указано изучение языков «мусульманских», т. е., арабского, персидского и турецкого, Березин живо заинтересовался и географией и прошлым страны, отчасти и топографией и археологиею.

Несомненно, что план трехгодичного путешествия был назначен слишком широко, слишком велико было число стран и городов, которые надо было посетить. Внимание Березина, естественно, должно было распылиться, и трудно было ему за время путешествия дать какой нибудь законченный и в достаточной мере проработанный труд. Не беря на себя судить о работах его по турецкой и арабской диалектологии, могу только сказать, что на работах по персидским наречиям сильно отразился и способ путешествовать — посещение слишком большого числа мест и разнообразие принятых на себя задач.

Том, касающійся иранских наречий, обнимают собою гиляни, татскій, талышскій с лахиджанским говором, мазендерани, гебри и курдскій, и в свое время имел большое значение, как собрание материалов по этим наречиям, о которых тогда было очень мало известно. Недостатки транскрипции и ограниченное число записанных текстов явились, однако, причиною, что работа уже устарела в значительной мере. Этот приговор не заключает в себе, однако, упрека автору, ибо поставленный условиями путешествия в то положение, в котором он находился, Березин вряд ли мог бы дать что либо, что удовлетворило бы нашим строгим требованиям собирания лингвистического материала. Нельзя забывать, что книга Березина долгое время наряду с трудом Ходзько была единственною в своем роде

и что благодаря, главным образом, именно ей и началось настоящее изучение персидских наречий. Нам легко теперь дать отрицательную критику научных приемов Березина, но без его трудов мы бы и не дошли, вероятно, еще до этой возможности критиковать. О персидской грамматике (1853 г.) мало можно сказать: она обстоятельна, но не дает чего либо нового и самостоятельного.

Сузив поле наших работ, мы, конечно, достигнем в частностях большего, чем наши предшественники, но мы в значительной степени утратили зато ту ширину кругозора, которая составляла обаятельность их работ. Березин особенно яркий пример того, что его поколение умело привлечь к востоковедению интерес гораздо более широких кругов, чем это умеем делать мы. Сам Березин был яркою, определенною личностью, которую со всеми ее достоинствами и недостатками мы видим на страницах его книг, повествующих о странствованиях русского ученого на Востоке. В его индивидуальном элементе и лежит объяснение тому, что путешествия Березина мы читаем с удовольствием и пользою еще и теперь, через 70 лет: в них и материалы для нас ценные, и страницы из истории русского востоковедения.

С. Ольденбург.

Мелочи для характеристики И. Н. Березина[1].

(I. Юношеские стихотворения. II. Встреча с Г. Валлином в Каире. III. Работы по арабской диалектологии).

Арабистом Березин, конечно, не был, но о занятиях его арабистикой, особенно в первом периоде жизни, можно говорить с не меньшим правом, чем о занятиях монголоведением. Однако, не это обстоятельство вызывает мое сообщение сегодня. Разносторонняя личность Березина оставила свое отражение в столь же разностороннем материале, не всегда даже русского происхождения. Частью этот материал не был известен, частью оставался недоступным; некоторые мелочи, которые случайно попались мне в руки, могут внести новые черточки на фоне широкой характеристики, обрисованной А. Н. Самойловичем. На них я и предполагаю остановиться.

I.

О литературных произведениях Березина как в прозе, так и в стихах, достаточно хорошо известно всем знакомым с его биографией. Начало его поэтической деятельности отражают рукописи, которые мне удалось спасти, вероятно только частично, в 1915 году. Приобретая по поручению бывш. Факультета Восточных Языков в марте месяце для Семинария Восточных Языков жалкие остатки печатных произведений Березина[2], я обратил внимание на то, что дно корзины, где они были свалены родственницей его жены, устлано какими то рукописными листками. На мой вопрос дама презрительно ответила, что это еще ученические тетрадки Березина и, если они меня интересуют, их можно взять. Я, конечно, воспользовался этим разрешением, и не раскаялся.

---

[1] Сообщение, прочитанное в заседании Восточного Отделения 7 мая 1919 г., посвященном памяти И. Н. Березина по случаю столетия со дня его рождения.

[2] Теперь по инвентарю Семинария Восточных Языков № 4257—4275.

При разборе листков выяснилось, что ничего общего с ученическими упражнениями они не имеют: здесь оказались ранние литературные опыты Березина, преимущественно в стихах, реже в прозе, частью очень аккуратно переписанные. Три тетрадки стихов, озаглавленные «Альбом», были отмечены датой «Казань 1840 и 1841» и обозначены «Livraison I, II, IV» (III уже не оказалось). Одна тетрадка такого же формата под заглавием «Книга драгоценных удовольствий души. Волюм I. 1840. В Казани» заключает, главным образом, прозаические письма-пародии. Среди отдельных листков, числом около 40, удалось подобрать 10 стихотворений, приготовленных к печати уже повидимому около 1853 года под псевдонимом «Н. Воронов», много набросков (между прочим начало большой поэмы без заглавия с героем по фамилии Полянов), дававшихся кому то на просмотр с ядовитыми замечаниями критика, беглый карандашный план какого то исторического романа XIII—XIV века, где действует Александр, Григорий, Ксения, монгол Асан и турок Темрюк — действие происходит частью в Новгородской земле, частью в ханской ставке, — и, наконец, целая серия карандашных черновиков отдельных стихотворений, обыкновенно не поддающихся разбору.

Наилучший материал для характеристики дают три упомянутых тетрадочки Альбома. Они заключают 73 стихотворения за время с 1840 по 1843 год[1], обыкновенно с указанием даты и места написания. Чаще всего появляется Пермь (в 1840 г.) и Казань, в 1841 г. несколько раз фигурирует Симбирск (II, 81, 84, 88, 89), встречается Малмыж (I, 53), перед отъездом на Восток село Майна (IV, 54). Последние двенадцать стихотворений написаны уже во время путешествия за период с 10 ноября 1842 г. по 18 июня 1843 г. и помечены Тебриз[2], Тегеран[3], Персидский Залив[4], Евфрат[5] и Басра[6]. О них будет сказано несколько слов отдельно.

Хронологический порядок стихотворений в значительной мере облегчает обзор их содержания и помогает уловить известную эволюцию творчества. На первых порах преобладает типичный романтизм, находивший в это время адептов и среди более талантливых, чем Березин, поэтов. Достаточно указать заглавие некоторых его пьес—баллады «Паж» (I, 3—18), «Минестрель» (II, 19—31), «Ночная битва» (I, 23—28), драматические сцены «Божий суд» (I, 87—92), «Хор разбойников из неоконченной оперы Ри-

---

[1] В первой тетрадке 19 стихотворений (1840 г.), во второй — 22 (1840—1841 г.) и в четвертой — 32 (1841—1843 г.).

[2] 10 и 12 ноября (IV, 58 и 60).

[3] 6 и 7 февраля (IV, 62 и 65).

[4] 1 июня (IV, 69).

[5] 2, 3 и 4 июня (IV, 73, 75 и 77).

[6] 16, 17 и 18 июня (IV, 80, 83, 87).

пальдо» (I, 42—45), — или имена действующих лиц — Честер, Эммелина, граф Гуго, Эльвира, Исидора и т. д., — чтобы сразу представить себе их сюжет и характер. Все это—типично романтическое средневековье Запада; изредка делается попытка воспроизвести те же краски на фоне русской старины — в балладе «Ночная битва», где речь идет, повидимому, о Бородино не без влияния (на форму) «Воздушного корабля» Зейдлица-Лермонтова, или в сказании «Святой Стефан» (I, 61—70), навеянном пермяку Березину воспоминаниями детства. Чисто лирические произведения этого периода тоже не представляют особого интереса—воспевается любовь в обычных тонах, преимущественно несчастная; природа и теперь и позже почти не появляется в произведениях Березина. Некоторое исключение составляет море, но и в этом приходится видеть не столько личную симпатию, сколько литературную моду времени (I, 58,—60, II, 39—44). В отмеченном смысле немного колоритнее написано стихотворение «Уснувшая страсть» (IV, 46—48), где параллельно рисуются три картины — отдыхающего льва, потухшего вулкана и спокойного моря. Сам Березин, повидимому, ценил это стихотворение, если судить по тому, что он включил его в число десяти предназначавшихся к печати в 50-х годах.

Интереснее для нас за это время цикл стихотворных посланий—формы столь излюбленной поэтами первой четверти XIX в. В поэтическом отношении они иногда выше других произведений, а для нас особенно приятно бывает встретить знакомые имена. В письме, адресованном в Кяхту, под прозрачными согласными В-с-л-в, мы легко узнаем знаменитого синолога В. П. Васильева и невольно ощущаем не только шаблонный литературный прием, но и внутреннее чувство (I, 71—74). Ироническим отношением почему то проникнуты всегда пьесы, адресованные Навроцкому (I, 37—41), младшему современнику Березина, впоследствии первому адъюнкту по арабской словесности на вновь основанном Факультете Восточных Языков[1]. Даже тетрадка с прозаическими пародиями начинается афишей от его имени, вся соль которой ускользает от нашего понимания за давностью. Есть в альбомах и несколько обычного стиля эпиграмм, вплоть до неизбежной на «Сына Отечества» (I, 53), служившего мишенью кажется для всех стихотворцев этого времени и столичных, и провинциальных.

Мало по малу состав альбома несколько меняется: вместо баллад появляются, так сказать, мировые сюжеты—«Жизнь» (IV, 5—12), «Сомне-

[1] М. Т. Навроцкий (род. в Казани в 1823 г., ум. в Петербурге в 1871 г.) был переведен вместе с Березиным и Васильевым в 1855 г. из Казани в Петербург. Профессором арабской словесности состоял тогда шейх Мухаммед Тантави, место которого после выхода его в отставку в 1861 г. и занял Навроцкий.

*

ния» (IV, 21—24), «Раздумье» (IV, 33—34), «Отчуждение» (IV, 37—42), «Расчет с жизнью» (IV, 67—69) и, нужно сказать, в этих сюжетах Березин оказывается сильнее. Быть может бóльшая практика сказывалась, но, повидимому и вообще ему лучше удавались те пьесы, где играет роль не столько чувство, сколько мысль. В этом отношении несомненно колоритны два стихотворения «Матери» (IV, 18—20, 25—27), где сильно выражено противоположение между простодушием ребенка и разочарованным поэтом, который боится «заразить» его своими сомнениями. Яркость вылитых здесь образов настолько отчетлива, что в них соблазнительно видеть личное переживание. Вместе с мировыми сюжетами выступает выгодно в позднейшей части альбомов и второй элемент — именно переводный, однако не из той области, как мы ожидали бы от Березина-востоковеда. Есть, конечно, переводы с восточных языков — здесь мы встречаем ту турецкую пословицу (II, 11), которая много лет спустя была напечатана в статье «Народные пословицы турецкого племени» (в «Отечественных Записках»), встречаем два отрывка из «Пенд-наме» Аттара (II, 16—17) и «Шахнаме» Фирдоуси (II, 32—37), переведенные размером подлинника, но очень тяжелым слогом; гораздо характернее, что больше внимания Березин уделяет романским литературам. Им переведен сонет Петрарки (II, 45—46), два отрывка из Orlando Furioso (II, 37—38, 52—59) и переведены, судя по итальянским эпиграфам к другим стихам (II, 39), с подлинника. Быть может, толчком для возбуждения интереса к Ариосту послужил перевод Раича, который появился именно в половине 30-х годов, тем более, что имя Раича Березин поминает в одном послании, прозрачно скрыв его под буквой Р. (I, 81). Интерес к этой области был, повидимому, довольно глубок — о нем ярко говорят переводы стихотворений двух трубадуров Azemar lo Negres и Goncelm Faidit (II, 47—57, 60—66), сделанные непосредственно с провансальского, если верить приписке самого Березина.

Одно обстоятельство эту приписку подтверждает. Березин ссылается на книгу Le Parnasse occitanien (II, 45—60): произведение под таким названием действительно было издано в 1819 г. Henry de Rochegude и представляет одну из самых старых антологий провансальских текстов[1]. Факт знакомства в Казани 30-х годов с провансальской литературой дает, конечно, интересную черту для характеристики не только Березина, но и истории романской филологии в России в первой половине XIX в. Имел ли Березин прямых учителей в этой области, сказать трудно. Первым профессором истории всеобщей литературы в Казани (1834—1852) был К. К.

[1] Этой справкой я обязан проф. Д. К. Петрову.

Фойгт[1], оставивший по себе благодарную память у сотоварищей Березина[2]. Характерно, что Фойгт был долгое время (1826—1848) преподавателем персидского языка в первой казанской гимназии[3]. Возможно, однако, что на Березина оказал влияние Г. И. Солнцев, профессор, уволенный Магницким, но и после этого продолжавший играть видную роль в казанских литературных кружках; он был известен своим знанием не только трех главных западно-европейских языков, но кроме них владел еще итальянским, испанским и португальским[4].

В переводных сюжетах Березина, таким образом, преобладает Запад, а не Восток, не столько может быть количественно, сколько качественно. Если перейти к рассмотрению тех 12 стихотворений, которые написаны уже на самом Востоке, то и здесь мы увидим, что путешествие не вызвало новых красок на его палитре. Природа и раньше не воодушевляла его; самый Восток, повидимому, не вдохновил на новые мелодии. Березин изучал его, но в противоположность некоторым ученым едва ли способен был почувствовать живой Восток. Отсутствие местного колорита в произведениях даже несколько поражает. Стихотворения, написанные в Тегеране, Басре и на Евфрате, носят тот же характер, что казанские или пермские. Тот же самый романтизм, вылитый в фигурах разбойника или казака, те же мировые вопросы на фоне личных переживаний в форме письма или воспоминаний. Прибавляется естественно новый мотив—тоски по родине, но и он находит себе выражение в неимеющих непосредственной связи с Востоком образе цветка, пересаженного на чужбину (IV, 61—62), или пленника, заключенного в темницу (IV, 63—65). Только в одном произведении «Грусть Эвфрата» (IV, 81—83) Березин в поэтической оболочке передает известное сказание о том, почему воды Евфрата не сливаются с морем. В набросках позднейшего времени, сохранившихся на отдельных листках, есть начало стихотворения— «Очаровательный Каир, кто красоту твою опишет», есть заголовок «Ливанские горы» с несколькими стихами, но ничего законченного из этой области не нашлось. Органического родства с Востоком дух Березина здесь не обнаружил.

О форме произведений распространяться нет оснований. В более ранних стих дается Березину не без труда, размерами он всегда пользуется

---

[1] Н. П. Загоскинъ, За сто лет. Біографический словарь профессоров и преподавателей Имп. Казанского Университета, I, Казань 1904, 186.

[2] Ср. воспоминания Александрова-Дольник в Русском Архиве за 1877 г., т. II, стр. 153.

[3] Н. И. Веселовский, Сведения об оффициальном преподавании восточных языков в России, СПб. 1879, стр. 154—155.

[4] Русский Архив, 1877, II, 150.

обычными, рифмами часто шаблонными; в этом отношении к концу тетрадок прогресс несомненен, чувствуется, что техникой он уже овладел и выливает свои мысли в форму без особых затруднений. Манера у Березина, вообще, книжная и только раза три он делает попытку применить народное стихосложение (I, 50—52, II, 82, IV, 28—31), но без особого успеха. Это и понятно—ведь стихотворения Кольцова, влившие новую струю в эту область, вышли только в 1835 г., а Никитина — через 15 лет после альбомов Березина.

Если теперь поставить вопрос, можно ли нашего турколога признать поэтом, поскольку это основано на его юношеских произведениях, или приходится видеть в них только грехи молодости, в которых мало кто из русских интеллигентов не повинен в таком возрасте, то лучший ответ на это дает сам Березин в одном из его стихотворений. Кто то из его друзей, как видно, жестоко раскритиковал опыты молодого ориенталиста[1], и он пишет в оправдание стихотворный ответ, адресуя его «В-т-р-в-у Аристарху» (I, 79—82). Это произведение дает много интересных намеков. Упоминание «кайсаровского станка» — вероятно одной из типографий — позволяет предполагать, что уже в эту пору Березин печатался, но еще интереснее самый адресат, скрытый под прозрачными буквами. В нем с уверенностью можно видеть Н. И. Второва, известного впоследствии воронежского деятеля, душу знаменитого второвского кружка, без поддержки которого едва ли бы Россия узнала Никитина[2]. Второв был ровесником Березина и с 1837 г. состоял помощником библиотекаря в Казанском Университете. Человек с хорошим литературным образованием, широкими философскими и историческими интересами, он и в этот период стоял близко к литературному движению, как говорят воспоминания его долголетнего друга Александрова-Дольник. Большая собственная библиотека, перешедшая по наследству от отца, тоже известна в истории казанского общества, и наше сопоставление подтверждается другим посланием Березина, в котором он просит того же В-т-р-в-а прислать книжек на время его болезни (II, 12—14). Каков был отзыв Второва, мы, конечно, не знаем, но он был прав. Будущее показало, что Второв обладал поэтическим чутьем, угадав талант в воронежском семинаристе; то же поэтическое чутье не обмануло его, заставив произнести отрицательный отзыв об опытах своего товарища казанского магистра. Прав был и сам Березин.

---

[1] Быть может, этому критику и принадлежат те ядовитые пометки, которые встречаются на некоторых листках.

[2] Литература о нем указана в статье А. Г. Фомина при полном собрании сочинений Никитина, т. I, Л. 1918, стр. 63, пр. 1 и др

когда эпиграфом к своему альбому скромно ставил свой стих: «И не поэт я, сознаюся, но я могу стихи писать».

II.

Стихи Березина перенесли нас из Казани и Перми на Евфрат и в Каир. Дальше этот источник исчезает, но появляется другой, исходящий уже извне. В Бейруте Березин встречается с ехавшим еще впервые в Палестину знаменитым впоследствии «соглядатаем Востока» архим. Порфирием Успенским. В «Книге бытия моего» у последнего под 6 декабря 1843 г. занесено[1]: «Встреча с русским путешественником Березиным, который был в Персии и через Алеппо пробрался в Бейрут. Он дал слово ехать со мной в Иерусалим». Это путешествие действительно было совершено совместно, так как под 12 декабря упоминается[2] около Сидона обломок колонны с латинской надписью, которую архим. Порфирий разбирал вместе с «г. Б.». Маршрут, приводимый Березиным в его «Обзоре трехлетнего путешествия по Востоку»[3], совпадает с данными «Книги бытия моего» и следовательно Березин был в Иерусалиме 20 декабря. К сожалению на этот раз Порфирий оказался так же лаконичен, как и впоследствии при упоминании ездившего вместе с ним по Палестине другого знаменитого турколога из Казани Н. И. Ильминского[4].

В Каире Березин встречается с доцентом Гельсингфорского Университета Г. Валлином, тогда еще только начинавшим свои 7-летние скитания по северной и центральной Аравии, которые составили эпоху в исследовании этой части полуострова. Г. Авг. Валлин (1811—1852), университетский товарищ знаменитого Кастрена, умерший в один год с ним, до ныне служит предметом справедливой гордости финляндского востоковедения, хотя и прославил его в далекой от Финляндии области[5]. Его личность представляет между прочим интерес для нас, русских востоковедов, так как он олицетворяет еще то направление гельсингфорских ориентальных студий, которые в смысле научной школы не порывали связи с Россией не только в угро-финской области. Оно окончательно пресеклось в 70-х годах с В. Лагусом и товарищем бар. В. Розена по занятиям у Флейшера К. Энебергом, учеником Лагуса. С этих пор наше востоковедение для финнов почти не существует и

---

[1] Том I, СПб. 1894, стр. 328.

[2] Ibid. 334.

[3] Оттиск из Журн. Мин. Нар. Просв. за 1847 г., стр. 7

[4] Книга бытия моего—V, СПб. 1899, 44, 113, 119 (эта встреча относится уже к 1853 г).

[5] Последней капитальной работой о нем является «Bref och Dagboks anteckningar af Georg August Wallin utgifna jämte en Lefnadsteckning af Knut Tallqvist. Helsingfors 1905»

Петербург оказывается для Гельсингфорса дальше, чем Лейпциг и Берлин. О Валлине же достаточно напомнить, что он в 1841—1842 г. усердно занимался в Институте Мин. Иностр. Дел и на восточном отделении Университета, что он был любимым учеником профессора араба-шейха М. Тантави, мало известная преподавательская деятельность которого благодаря этому получает некоторое освещение. До сих пор в Гельсингфорском Университете хранится обширная арабская переписка Валлина и Тантави, хранится его тетрадь с записями лекций арабской литературы, яко бы Дорна, по сомнительному указанию последнего биографа Валлина, нынешнего профессора Тальквиста [1] и мн. др. Историку русской арабистики когда-нибудь придется заняться этими материалами.

В Египте Валлин был с конца января 1844 г., Березин приехал в Каир в марте и под 19-м числом в шведском дневнике Валлина упоминается [2] «недавно приехавший казанский кандидат (или нечто подобное), который сказал, что собирается пробыть в Египте 4 месяца для исследования диалектов, хотя он еще абсолютно ничего не понимает в языке, на котором здесь говорят». В письме к своему гельсингфорскому другу-профессору ориенталисту Г. Гейтлину от 13 апреля Валлин повторяет приблизительно то же самое [3]: «На этих днях приехал сюда молодой русский из Казанского Университета, который долго путешествовал по Персии и теперь прибыл сюда, чтобы исследовать местный диалект, хотя он еще мало знает по арабски и почти не в состоянии выражаться понятно или самому понимать язык Каира. Он снял свободное помещение в том же доме, где я живу». Первое впечатление было, повидимому, неблагоприятно и таким оно осталось до конца, хотя познакомиться близко с Березиным Валлин имел полную возможность. Уже 20 марта Березин переехал в тот же дом, где жил Валлин [4]; под 22-м находим следующую запись [5]: «Казанец зашел ко мне вечером после этого и до бесконечности надоедал своими пустыми рассуждениями об арабах и их языке, о чем он не имеет абсолютно никакого понятия. Он мне кажется в высшей степени надоедливым, хотя и обладает большой страстью спорить и хвастаться; по его словам в Персии он нашел 8 совершенно неизвестных и неисследованных диалектов персидского языка и т. д.». После этого упоминания о Березине делаются более лаконичны: 9 апреля говорится о его

---

[1] Op. cit. XXV, пр. 1. Указание сомнительно, так как Б. Дорн никогда не преподавал арабской словесности ни в Университете, ни в Институте М. И. Д.

[2] S. G. Elmgren, Georg August Wallins Reseanteckningar från Orienten, åren 1843—1849. I, Helsingfors 1864, стр. 297.

[3] Ibid. 329.

[4] Ibid. I, 299.

[5] Ibid. I, 300.

болезни[1], 29-го Валлин играет с ним в шахматы и опять называет его «скучной компанией»[2]. Всего в Каире Березин пробыл около $2^1/_2$ месяцев[3] и последний раз о нем говорится 16 и 20 мая[4]. В письме Гейтлину 3 сентября он еще раз упоминается, как уже «давно покинувший Каир»[5].

Что впечатление, произведенное Березиным на Валлина, было вызвано не случайным настроением, а основным различием характеров, об этом говорят его же отзывы о другом русском востоковеде из Казани, В. Диттеле, которые отличаются несколько большей подробностью, так как он с ним более сошелся. Диттель (1816—1848)—товарищ Березина по Казанскому университету, путешествовал по Востоку одновременно с ним и впоследствии был профессором в Петербургском Университете (1845—1848). В Каир он приехал позже Березина; 13 августа Валлин пишет в своем дневнике[6]: «Рано утром я пошел в Эзбекие, чтобы навестить приехавшего сюда несколько тому назад казанца Диттеля, спутника Березина по путешествию. Он живет в том же доме, где и я в первое время своего пребывания. При входе он принял меня, как и другие европейцы здесь, за араба и наши взаимные приветствия были крайне натянуты, пока он не услыхал, кто я. Тогда он стал очень предупредителен и любезен; мы сидели и болтали о разных вещах по немецки, который собственно его родной язык, хотя он (как и многие другие немцы в России), повидимому, забыл и забросил его ради русского или другого языка. В противоположность этому, от своего немецкого происхождения он сохранил широкую многословную хвастливость и болтал много с quasi ученостью. В нем, однако, еще уцелело немного юношеского пыла и во всяком случае он здесь один из тех, с кем можно сойтись». Эта характеристика с указанием и плюсов и минусов повторяется в ближайшие дни—25 августа он пишет[7]: «Общество в конце концов разошлось и я еще на некоторое время остался наедине с Диттелем, который лучше их всех. Он все-таки не совсем мог избавиться от своего германского происхождения, хотя для русского почти совсем забыл свой родной язык». 31-го повторяется[8]: «... я пошел к Диттелю. Он теперь совсем поправился после своей болезни и уже несколько раз выходил. Я долго просидел у него и чувствовал себя довольно приятно». Валлин даже мечтает предпринять

---

[1] Ibid. I, 315.
[2] Ibid. I, 353.
[3] Обзор, стр. 7.
[4] Elmgren, I, 373, 378.
[5] Ibid. II, 148.
[6] Ibid. II, 72.
[7] Ibid. II, 91.
[8] Ibid. II, 94.

с ним совместное путешествие в верхний Египет, о котором сообщает в своем письме Гейтлину от 3 сентября[1]. Путешествие это, однако, не состоялось по причине ускоренного отъезда Диттеля из Египта[2]. Те черты, которые антипатичны Валлину, отчетливо им формулируются 17 и 21 сентября[3]: «Диттель, хотя один из лучших людей, которых можно здесь указать, все-таки имеет в себе слишком много русского: обычное стремление разыгрывать seigneur'а и быть окруженным большими толпами слуг, обычное восхищение и униженность перед высокопоставленными людьми или богатством и т. д. От его общества с большой свитой слуг я не чувствую никакого удовольствия»[4].

Эти черточки в связи с общей характеристикой Березина, которую только что дал А. Н. Самойлович, позволяют найти ключ к пониманию принципиальных различий в индивидуальности и научном складе Березина и Валлина. Мы видели, что Березин, а вероятно и Диттель, подходили к Востоку с привычками европейцев; Восток не нашел себе никакого почти отражения в стихах Березина, и органически едва ли он его чувствовал и, конечно, не мог и не хотел с ним считаться. Прямую противоположность в этом отношении представлял Валлин: только каким-нибудь метампсихозом можно объяснить, что уроженец Финляндии, род которого столетиями жил там, был способен до такой степени «обарабиться». Поэт пустыни в душе, он только среди бедуинов чувствовал себя человеком; попадая даже в арабскую городскую обстановку, не говоря уже про европейское общество, он опять сознавал себя как бы чужим всей этой жизни. Его дневники с этой точки зрения служат замечательным человеческим документом, ярко рисуя все душевные переживания как в одной, так и в другой среде. Судя по всем данным, неудача, постигшая Валлина в лелеянном им плане нового путешествия на Восток и вызвала его преждевременную кончину. Березин и Валлин—почти диаметрально противоположные типы востоковедов и даже людей; понятно, что один должен был казаться чуждым для другого по всему складу.

III.

В противоположность к общей оценке, с некоторой долей критики можем мы отнестись к скептическому отзыву Валлина о познаниях Березина в арабском языке. Он исходил исключительно из своей точки зрения, не обладая, так сказать, исторической перспективой, которой располагаем теперь

---

[1] Ibid. II, 148.
[2] Ibid. II, 268.
[3] Ibid. II, 175, 185.
[4] Ср. еще отзыв о его египетском романе, ibid. II, 183—184.

мы благодаря материалам по арабской диалектологии, оставленным Березиным в двух его работах. Что он не владел свободно современным арабским языком, как подчеркивает Валлин, это вполне вероятно. Только в июне 1843 г. в Басре он впервые с ним встречается, как можно видеть по словам его «Обзора». Занятия по месяцу—здесь, в Багдаде и Мосуле являются наиболее длительными его остановками; Сирию он проехал довольно бегло и только $2\frac{1}{2}$ месяца опять пробыл в Каире, посвящая время, конечно, не одному только арабскому диалекту. И в смысле подготовки, и поставленных задач, конечно, его нельзя сравнить с Валлином, у которого и первая печатная работа была посвящена арабской диалектологии и еще до поездки на Восток пройдена великолепная практическая школа у шейха Тантави; не удивительно, что и кратковременное пребывание в Египте сделало для него арабский язык почти родным. Наконец, в эту эпоху Березин был преимущественно туркологом или иранистом, Валлин же готовил себя почти исключительно к арабистической задаче и притом специального характера.

Несмотря на это, нужно сказать, что материалы по диалектологии, оставленные Березиным в печатном виде, представляют для истории арабистики известный интерес.

Мы имеем, с одной стороны, общие замечания об арабских диалектах в «Обзоре трехлетнего путешествия по Востоку», а с другой, арабские диалоги, собранные в отдельном издании[1]. Происхождение диалектов он объясняет обычными до последнего времени представлениями о «первообразе» их в виде «книжного арабского языка», «переход» которого в «народный, уже измененный начался еще с первых пор Ислама». «Причиной явления» этих диалектов он считает «смешение аравитян с побежденными народами и трудность арабского языка». Нам теперь хорошо известно, как медленно в науке происходил отказ от этих теорий почти на наших глазах: известно, что и теперь еще не всеми признается существование в древней Аравии на ряду с единым «песенным» языком народных диалектов, органическое развитие которых вызвало современное их разветвление. В этом смысле взгляды Березина не были устарелыми даже и в конце XIX в. То же надо сказать о его перечне современных диалектов, которых он насчитывает восемь—сирийский, месопотамский, египетский, мавританский (западно-африканский), нубийский, берберский, мадагаскарский и мальтийский. Если отбросить сбивчивые и неудачные названия нубийский и берберский, то окажется, что в грубых чертах эта классификация применяется и теперь. Интересно, что в этом перечне Березин пропустил аравийские наречия, быть может, считая

[1] Guide du voyageur en Orient. Dialogues arabes d'après trois principaux dialectes: de Mesopotamie, de Syrie et d'Egypte. Par E. Berésine. Moscou et St. Pétersbourg 1857.

их особо близкими к книжному языку — взгляд, который тоже оставлен лишь в последнее время. Мадагаскарский диалект современными лингвистами не выделяется в самостоятельную группу, а относится вместе с занзибарским к южно-арабской ветви. Остается Березин прав, если несколько иначе редактировать его фразу, когда он говорит, что собственно арабскому языку принадлежат три наречия: сирийское, месопотамское и египетское, так как другие сильнее уклонились от первообраза своего книжного арабского языка. Теория «первообраза» теперь, как известно, оставлена; однако, преимущественная близость литературного языка именно к этим трем группам—особенно сирийской и египетской—всеми признанный факт. Слабее у Березина фактическая часть «о разнообразном произношении букв», как он выражается, в каждом арабском диалекте. Его непосредственные наблюдения иногда очевидно были сбивчивы при поспешности путешествия, сведения о западно-африканском наречии шли из не всегда надежного источника.

Представление о том, на основании какого материала строил Березин свои общие суждения и как он ими пользовался, дает нам его вторая работа. Труд автора, по его словам, носит чисто практический характер. Публикуя записанные им в 1842—1845 г. образцы трех основных диалектов оседлых арабов, он объединил фразы, наиболее необходимые для путешествующего по Востоку с какой-нибудь целью. Применять к ним строго научное мерило было бы несправедливо, но как материал для знакомства с некоторыми наречиями, они сохраняют известное значение и теперь, а в эпоху появления были почти первой ласточкой в этой области. Нужно иметь в виду, какова была степень знакомства с восточно-арабскими наречиями в Европе в то время, когда путешествовал Березин. Если оставить в стороне одиночные попытки за XVIII в., то окажется, что к 40-м годам было сделано немного. Единственная основательная грамматика египетского диалекта, составленная Marcel'ем, директором наполеоновской типографии в Каире, осталась недопечатанной за эвакуацией французами Египта в 1800 г.; приобревшая громадную популярность уже с 20-х годов грамматика Caussin de Perceval была посвящена преимущественно западным африканским диалектам. Только в 42-м году появились интересные фонетические наблюдения над языком Сирии миссионера Eli Smith[1], а в 44-м замечательный французско-арабский словарь с грамматическим очерком J. Berggren'a[2], осно-

[1] Kurze Übersicht der Aussprache des arabischen, hauptsächlich wie es in Syrien gesprochen ist (Edw. Robinson, Palästina und die südlich angrenzenden Länder, III, Halle 1842, 832—858).

[2] Guide français-arabe vulgaire des voyageurs et des Francs en Syrie et en Egypte, Upsal 1844. (Близкое участие в этой работе принимал, как известно, О. И. Сенковский).

ванный главным образом на алеппском диалекте. Таким образом, никаких записей текстов до Березина почти не существовало, да и с двумя последними работами он не был конечно знаком во время своего путешествия.

Работа его распадается на четыре, точнее пять частей: вслед за таблицей транскрипции идет французский текст диалогов в 11 отделах обычного для практических руководств содержания; в дальнейшем эти диалоги без всяких изменений переведены на три главнейших диалекта — месопотамский (в Багдаде), сирийский (в Алеппо) и египетский (в Каире). Первый предшествующий им отдел посвящен арабскому диалекту Басры; единственно он снабжен кратким грамматическим очерком, вернее перечнем форм, списком нескольких местных слов и выражений и еще самостоятельными диалогами, не примаровленными как в других отделах к сочиненному французскому тексту. Вся арабская часть работы приводится параллельно во французской и арабской транскрипции.

Основным недостатком работы Березина с современной точки зрения является искуственный подбор материала: диалоги записывались не непосредственно, как они слышатся в обыденной речи, а подчинялись заранее составленному шаблонному тексту. Этот недостаток, может быть, важнее отсутствия критического этюда в начале, который, по словам одного из немногих критиков этой работы, Reinaud[1], «единственно мог сделать работу полезной в той мере, как она была способна». Ее основным достоинством служит строгое различение диалектов по местностям и определенным пунктам, которое и до сих пор далеко не всегда проводится не только в практических руководствах, но даже и в специальных трудах. Интересно и то, что Березин вполне отчетливо сознает разницу между языком оседлого и кочевого населения.

Если посмотреть на отдельные части работы для оценки их значения уже в наши дни, то придется удивиться не столько тому, как устарела она, а тому, как мало сделано в некоторых областях за три четверти века. Она, конечно, утратила свое значение для каирского диалекта, одного из наиболее разработанных теперь. Здесь, помимо классической вообще для современных диалектов грамматики W. Spitta[2] и более новой J. S. Willmore[3] мы имеем ряд записей самых разнообразных текстов — и поэтических, и повествовательных, и разговорных, исполненных согласно с современными научными требованиями. Понятно, что теперь едва ли можно посоветовать обращаться для изучения каирского диалекта к работе Березина. Однако, чем

---

[1] Journal Asiatique, V s., XIV, 1859, 261-262.

[2] Grammatik des arabischen Vulgärdialektes von Aegypten, Leipzig 1880.

[3] The spoken arabic of Egypt, Grammar, exercises, vocabularies, 2d ed. London 1919.

дальше мы будем передвигаться на Восток, тем сильнее будет меняться картина. Когда в 1901 г. вышел небольшой этюд Pourrière'а о современном языке Алеппо[1], то оказалось, что со времен Berggren'а и Березина, если не считать еще одной совершенно неудовлетворительной грамматики[2], им никто не занимался, и автору пришлось считаться единственно с двумя работами. Общий характер труда Березина им подмечен верно[3]: «Berésine... n'a que de très loin saisi le vrai langage vulgaire d'Alep. Très rares sont chez lui les expressions alepines qui, quoique incorrectes en elles mêmes, sont neanmoins d'un frequent usage dans notre conversation quotidienne et reflétent par leur bisarrerie l'accent propre du dialecte». Нужно только подчеркнуть, что если это и произошло, то помимо воли составителя: в своем предисловии он вполне определенно пишет: «...j'ai choisi pour les textes arabes le langage usité par le bas peuple en conservant même quelquefois les expressions incorrectes, mais qui sont admises dans la conversation quotidienne», предвосхищая, таким образом, почти буквально то, что требует Pourrière. Для багдадского диалекта работа Березина тоже сохраняет почти все значение, так как отдельные записи и мелкие заметки начали здесь появляться только в XX в.[4]. Этой частью приходится пользоваться исследователям месопотамского диалекта вообще почти до наших дней, что не мешает им не всегда справедливо относиться к своему предшественнику. Meissner в своей работе о месопотамских пословицах по поводу одной характерной формы замечает[5], что «данными Березина нельзя пользоваться без контроля» и тут же указывает, что как раз приводимая им форма подтверждается слышанной и записанной им самим. Для диалекта Басры, наконец, заметка Березина является единственным известным мне европейским материалом до настоящего времени. Это тем более важно, что этот диалект был первым, с которым Березин столкнулся, и его данные в этом отделе, как отмечено, отличаются большой подробностью и меньшей искусственностью, а кроме того сопровождены отсутствующим в других отделах грамматическим очерком.

Березин не был арабистом и тем более диалектологом; однако, разбор отмеченных работ показывает, что и в этой области его труды представляют положительный факт в науке. В русской арабистике он дает прочное

---

[1] Étude sur le langage vulgaire d'Alep. (Mitteil. d. Semin. f. Orient. Spr., т. IV, отд. 2, стр. 202—227).

[2] Hofstetter I. und G. Hudaj aus Aleppo. Handbuch der arabischen Volkssprache. Wien 1846. (Ср. отзыв Fleischer'а в ZDMG т. I, 1847, стр. 214).

[3] Op. cit, 219.

[4] Общий обзор их дан в статье L. Massignon, Notes sur le dialecte arabe de Bagdad. Le Caire 1912 (Оттиск из Bulletin de l'Institut français d'Archéologie Orientale, t. XI), стр. 7—8.

[5] Mitt. d. Sem. für Orient. Spr., IV, отд. 2, стр. 144.

звено в ряду мало известных работ русских ученых по диалектологии, которые однако представляют непрерывную цепь от записей и замечаний первого русского арабиста в Петербургском Университете Сенковского до грамматического очерка и собрания пословиц, записанных в Сирии Гиргасом в 60-х годах[1].

Я начал свое сообщение со стихотворений Березина, достаточно далеких от востоковедения, хотя, быть может, интересных для литературной истории 40-х годов; кончаю работами по арабской диалектологии, далекими от позднейшей специальности Березина, но интересными для арабистов. Широко и богато одаренная натура Березина сказывалась во всех областях; настоящее собрание показало, что историческая перспектива помогает нам теперь яснее рассмотреть эту крупную талантливую фигуру, которая так характерна для героического периода русского востоковедения.

И. Крачковский.

Апрель 1919 г.

[1] Первый помещен на его «Отчете о путешествии по Востоку в 1861—1864 гг.» (рукопись в делах бывш. Фак. Восточн. Языков за 1864 г., вход. № 23); второе в собственноручной рукописи В. Ф. Гиргаса, подаренной мне бар. В. Р. Розеном.

И. Н. Березин — монголист[1].

В середине прошлого века довольно много занимались отношениями монгольского языка к турецкому и вообще к языкам, так называемой, финно-угорской, или, порой туранской группы. Нельзя сказать, чтобы эти занятия достигли чего-либо большого, определенного, создали бы систему, тем не менее кое-что всетаки было сделано и, таким образом, была подготовлена почва для работ над построением сравнительной грамматики алтайских языков, начавшихся уже в двадцатом веке. Если первые монголисты: И. Я. Шмидт, Abel-Rémusat, О. Ковалевский, Д. Банзаров, А. Попов до известной степени интересовались подобными вопросами, то последующие монголисты оставляли в стороне такие исследования и как-то не знали, не замечали работ из этой области. И такое уединенное положение монголистов сейчас же сказалось и на общем состоянии самого монголоведения: действительно, оно во многих отношениях, в зависимости, конечно, и от других причин, в последней четверти прошлого века развивается односторонне и, порой, двигается не вперед, а назад.

В настоящее время, когда монголоведение уже вышло из этого состояния, когда ему удалось установить тесную связь языка монгольского и турецкого, когда оно ищет дальнейших новых путей, теперь с большим интересом должны монголисты остановиться на работах деятелей прошлого века, выяснявших отношения монгольского языка к другим языкам; должен остановить их внимание и Березин.

Специалистам всегда интересно следить за «набегом», который совершает ученый из другой области знания в их область; в таком положении находятся монголисты по отношению к Березину: он, как известно, не был монголоведом. Заинтересовался Березин монгольским языком первоначально не как историк, исследователь завоеваний Чингис-хана и внутрен-

[1] Сообщение, прочитанное в заседании Восточного Отделения 7 мая 1919 г., посвященном памяти И. Н. Березина по случаю столетия со дня его рождения.

него устройства улуса Джучи, но как филолог-лингвист. Вот, что пишет Березин в 1847 г. в «Обзоре трехлетнего путешествия по Востоку»: «Отношения тюркского языка к монгольскому и манджурскому, которыми я занят в настоящее время, позволят мне определить точным образом первобытный характер тюркского языка, еще не подвергшийся влиянию Ислама и его идей»[1]. Здесь, хотя и очень сжато и кратко, можно видеть определенную программу: изучение турецкого языка в его родной семье, в связи с изучением братских языков, которое должно иметь служебное отношение. Трудно сказать, имел ли Березин более определенные планы работ в этой области: ему не пришлось выполнить и своего первоначального задания, потому что кроме нескольких замечаний о тех, или других формальных окончаниях монгольского языка и об отношениях их к соответствующим турецким формам, мы не находим у него ничего. Работы Березина направились в другую область, он занялся произведением Рашид-ад-Дина и другими сочинениями, относящимися к истории монголов.

И вот в примечаниях к своим переводам частей истории Рашид-ад-Дина, а также к переводу Шейбаниады, в статьях о ярлыках ханских и о нашествии монголов на Россию Березин останавливается на ряде монгольских слов, монгольских терминов, пытливо ищет им объяснения, рассматривая и разбирая их с разных сторон. Березин является, таким образом, этимологом в области монголоведения и как такового его и должны оценивать монголисты. Разбираемый Березиным монгольский матерьял довольно велик, различные слова, разных периодов монгольского языка проходят перед читателем и притом в очень различных формах. Оставаясь, повидимому, в стороне от быстро прогрессировавшего общего языковедения, или не проникаясь вполне его взглядами, Березин производит иногда удивительные этимологии, например: боро «серый» он сопоставляет с турецк. бӧрі, бӧрӳ «волк», не стесняясь даже тем, что слова эти принадлежат к разным классам, монгольское слово к разряду слов с задними, а турецкое с передними гласными; теперь же мы хорошо знаем, что монг. боро = турецк. боз, соответствие же монг. р и турецк. з устанавливается рядом примеров.

Но помимо таких необоснованных этимологий у Березина находится достаточное количество монгольских слов, хорошо разъясненных старательным изыскателем. Если теперь и нельзя вполне согласиться с выводами Березина, то во всяком случае невозможно совсем оставлять в стороне работы этого ориенталиста; а между тем, как это ни странно, монголисты,

---

[1] ЖМНП, 1847, № 7.

в большинстве случаев, не пользовались исследованиями Березина, и его труды оставались для них, как бы неизвестными. Этимологии Березина не только не встречают отклика в среде монголистов, критики, или продолжения и углубления его изысканий, но наоборот те или другие монгольские термины, иной раз, попрежнему все еще толкуются так, как будто Березин и не писал ничего сюда относящегося. К сожалению сам Березин дал много поводов для подобного отношения; например, объясняя в «Примечаниях» к своему переводу Рашид-ад-Дина монг. корїҕ совершенно правильно, как «запретное, заповедное место», он этимологически связывает его с монг. коурчі, корчі, тогда как слова эти не имеют ничего общего с корїҕ; монгольское слово такіј-а (такїј-а) «курица» Березин относит к словам с передними («мягкими») гласными и читает так: «текіј-е»; между тем слово это, также как и соответствующее ему турецкое такаку, принадлежит к заднему ряду, Березина же ввела в заблуждение особенность монгольской орфографии. К этому надо прибавить, что во всех сочинениях Березина монгольские слова представлены чрезвычайно небрежно, и можно сказать, что нет почти ни одного монгольского слова, им приводимого, которое бы давалось в правильной форме; почти всегда при этом транскрипция не соответствует своему оригиналу.

Тем не менее, этимологические работы Березина заслуживают внимания со стороны монголистов: они—этап, исторический этап, пройденный уже одной отраслью знания, на который, во всяком случае, не следует возвращаться, но который всегда следует иметь в виду.

Б. Владимирцов.

Монгольские названия животных в труде Хамдаллаха Казвини.

В труде историка и географа Хамдаллах б. Абу-Бекр Мустауфи Казвини[1], компилятора XIV ст., озаглавленном Нузхат-ал-кулюб (Услада сердец) и написанном в 740 г. (1339 г.), приводятся в космографической части книги персидские, тюркские и монгольские названия различных животных, вследствие чего названный труд является особенно ценным для монголистов.

Список названий, как видно из следующего, не особенно велик, но, так как памятников древнего монгольского языка вообще немного, он тем не менее является любопытным для истории монгольских наречий документом.

Следующий ниже ряд названий животных и птиц был выписан В. В. Бартольдом для Б. Я. Владимирцова, передавшего с любезного согласия В. В. Бартольда этот список мне.

Приведенные названия переданы в русской транскрипции с пропуском гласных и пр., как в персидском подлиннике.

1. (тмгн)[2] — темеген, верблюд. Монг.-письм. темеген, ойр.-письм. темē̄н, араб-фил. тäмä[3], баит., дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. темē̄н. Как известно, процесс стяжения двух гласных в один долгий с исчезновением слабого смычного ҕ или г между ними завершился уже в очень давнюю пору[4]. Так напр., у араба-фил. встречается это же слово темеген в форме тäмä (= темē), у Киракоса thaman[5]. Тем более странной и, как будто письменной, а не

[1] В. В. Бартольд, Туркестан в эпоху монгольского нашествия, ч. II. Исследования. СПб. 1900, стр. 51.

[2] В скобки заключены названия в транскрипции Х. К. в передаче знаками русского алфавита.

[3] А. Ф. М., стр. 130. Следует заметить, что у П. М. Мелиоранского ä, как и у В. В. Радлова, = е [А. Ф. М. сокращ. П. М. Мелиоранский, Араб-филолог о монгольском языке. СПб. 1903].

[4] Г. I. Рамстедт, Сравнительная фонетика монгольского письменного языка и халха'ско-ургинского говора. Перевод под ред. прив.-доц. А. Д. Руднева. СПб. 1908, стр. 24.

[5] Brosset, Deux historiens arméniens Kiracos de Gantzac XIII s., Histoire d'Arménie Oukhtanès d'Ourha. St. Pét. 1870 p. 135. Срв. К. П. Патканов, История монголов по армянским источникам. Вып. II. Спб. 1874, стр. 48: таман.

«живой», кажется эта форма у Х. К., т. к. его труд относится приблизительно к той же эпохе, что и труд араба-фил., а кроме того мы имеем еще несколько других свидетельств о том, что стяжение двух гласных в один долгий произошло еще в более ранний период, чем эпоха Х. К. Тем не менее считать форму темеген исключительно письменной нет никаких оснований. Так напр., араб-фил. дает такую же форму, а именно баҕуба[1], «спуститься», и целый ряд других примеров неполного стяжения[2]. Кроме того следует обратить внимание на киргизскую форму кöбöгöн — ребята, детки; (монг.-письм. кöбегӯн, ойр.-письм. кöбӯн, дэрб.-Астр., дэрб.-Коб., бапт. кöwӯн, Койб., Кач. кубаҕан). где также нет никакого стяжении, но тем не менее считать эту форму заимствованной из монгольск. письменного языка, конечно, нельзя. Наконец, за то, что эта форма могла существовать и в живой разговорной речи, говорит то обстоятельство, что у кайтаков мы встречаем это слово именно в этой же форме — темеген[3].

2. (луша, лоша) — лӯша, ло̄ша, мул. Монг.-письм. луса, лаҕуса[4], ойр.-письм. лӯса, Дж. ло̄с (китайск. заимствование ло-ӡа)[5], кайтак. лооша[6]. По поводу этого слова можно заметить, что во многих монгольских наречиях с образуется с очень сильным сужением и производит акустическое впечатление среднее между ć и ш[7]. Таким образом, ш в лӯша или ло̄ша у Х. К. могло возникнуть таким путем и произвести на записавшего монгольские слова в списке Х. К. именно такое впечатление.

3. (һукр) — һӯкер, бык. Монг.-письм. ӯкер, ойр.-письм. ӯкӯр. халх. ӯхе̇р, Ах., Дж., Т. Г. ӯхӯр, Д-Д., Дж. ӯхэр[8], бапт.. дэрб.-Астр. ӯкр, дэрб.-Коб. ӯкр, могол. ӯкäр, араб-фил. ӯккӯз[9], Киракос акар (оќар)[10], Грузин уќур[11], Рашид-эддин һукр, һукір, кайтак. хукер[12].

Произносилось ли в то время ӯ или ӯ, на основании написания һукр и дру-

---

[1] А. Ф. М., стр. 158.

[2] Ibid. стр. 157.

[3] В. В. Бартольд, К вопросу о происхождении Кайтаков Этнографическое Обозрение. Кн. 84—85, стр. 40.

[4] Лаҕуса архаизированная форма. Срв. Г. І. Рамстедт, фонетика etc., стр. 1.

[5] А. Д. Руднев, Материалы по говорам Восточной Монголии. СПб. 1911, стр. 101.

[6] В. Д. Бартольд, l. c.

[7] А. Б. Руднев, Материалы и пр. стр. 171. G. I. Ramstedt, Mogholica, Beiträge zur Kenntnis der Moghol-Sprache in Afghanistan (Journ. de la Soc. Finno-Ougr. XXIII, 4, Hfs., 1905, S. 47).

[8] А. Д. Руднев, Материалы и пр., стр. 137.

[9] А. Ф. М., стр. 122

[10] К. П. Патканов, История монголов по армянским источникам. Вып. II. СПб., 1874, стр. 48. Окар. также Brosset, op. cit. p. 135: akar, oќar.

[11] Б. Я. Владимирцов, Анонимный Грузинский Историк XIV в. о монгольском языке. СПб., 1917, стр. 1438.

[12] В. В. Бартольд, l. c.

гих имеющихся материалов решить трудно, также трудно сказать что либо определенное относительно характера гласного второго (неударенного) слога, был ли он лабиализованным (прогрессивная ассимиляция) или нет. Пропуск гласного во втором слоге в написании һукр у Х. К. может свидетельствовать о краткости и неясности гласного. Вообще то, возможны только варианты с ў, ӯ или е, т. е. *һўкӯр, *һўкĕр, *һӯкӯр или һӯкĕр. Самое любопытное, что наблюдается в этом слове, это придыхание в начале. Примеры такого придыхательного приступа приводятся у араба-фил.[1] и в памятниках квадратного письма (напр., һаран и пр.)[2], у Киракоса (напр. һутут — звезды (одуд) и һонк'а — лисица (ӯнеген). Следовательно, это же явление подтверждается и Х. К.

4. (уі) — уї, буйвол. Слово турецкое и относительно него нельзя заметить ничего особенного. Срв. уі (Алт., Туб., Тар., Дж. = ут Уйг., Дж.) — корова, рогатый скот.

5. (ілшгн) — еlшіген, осел. Монг.-письм. еlџіген, еlџіге, ойр.-письм. еlџіге, баит., дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. еlчгџ, араб-фил. älчігä, могол. еlџіѣӧн. Л в елшги вероятно и тогда произносилось, как l (под влиянием послед. і). Что касается ш вместо обычного џ, то чередование ш и џ в монгольском языке, так же, как и с и џ, известно, напр., шаџін и шасін, «религия», сеџіг и сесіг, «сомнение», дебсі- и дебџі-, «подниматься», сӯџӯг и сӯсӯг, «благоговение» и пр. Срв. также араб-фил. ш ‖ џ — нашіѣа, лень[3].

6. (міѣу) — міѣӯ, кошка. Монг.-письм. міѣуі (міс, ойр.-письм. міс). По всей вероятности конечное у в міѣу было долгим, т. е. слово произносилось как міѣӯ, что произошло из стяжения дифтонга в один гласный (срв. монг.-письм. сіѣуі, роща, дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. шуѣӯ). В живой речи это слово ныне не употребляется.

7. (морі) — морі, лошадь. Монг.-письм., ойр.-письм. морі, морін, могол. морін, Киракос морі[4], Грузин морін[5], Рашид-эддин моріп, араб-фил. моріту — имеющий лошадь[6], кайтак. морі[7], баит., дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. мӧрџ. В общем, об этом слове нельзя сказать ничего особенного. Конечное н может апокопироваться и в письм. языке.

8. (іман) — імāн, козел. Монг.-письм. імаѣан, халх. јамā, ойр.-письм.,

---

[1] А. Ф. М., стр. 152, срв. стр. 162. Также Г. І. Рамстедт, Фонетика, etc., стр. 41 и Грамматика Монгольско-калмыцкого языка Алексея Бобровникова. Казань, 1849, § 15.

[2] А. М. Позднеев, Лекции по истории монгольской литературы. Вып. II, стр 47.

[3] А. Ф. М., стр. 162.

[4] Патканов, l. c., Brosset, l. c.

[5] Б. Я. Владимирцов, op. cit., стр. 1490.

[6] А. Ф. М., стр. 150.

[7] В. В. Бартольд, l. c.

баит., дэрб.-Астр., дэрб.-Кобд., торгут. jамāн, Киракос iмāн[1]. Здесь можно отметить две особенности: 1) сохранение i в первом слоге и не предвосхищение последующего а, что дало бы *jамāн и 2) стяжение аɓа > ā[2], наступившее на ранней ступени, о чем свидетельствует еще Киракос[3].

9. (таулаі, тавлаі). Монг.-письм. таулаі, ойр.-письм. таулаі, халх. т'ӯлэ̄, кайтак. таулай[4], Киракос таблга[5] и thaplqa[6], Грузин тawлаї[7]. Здесь имеются два возможных варианта: таулаї и тавлаї (тawлаї), скорее всего, однако, последнее, ибо форма эта более древняя, из которой впоследствии путем вокализации w образовалась форма с дифтонгом ау—таулаї. Кроме того, вариант тawлаі подтверждается Киракосом и Грузином. Срв. также тур. Орх. табышкан, Дж. тавушкан, Як. табысхан[8].

10. (укɓаі) — *укɓан, горный баран. Монг.-письм. укана, укуна (более древняя форма укана, лабиализованная форма укуна появилась под влиянием живой речи). В написании укɓаі можно предположить описку, а именно в конечном ى опущена по всей вероятности точка, характерная для ن. В таком случае это слово, может быть, произносилось, как *укɓан, что и намеревался передать записавший монгольские слова, попавшие в труд Х. К. Что касается апокопе конечного гласного, то оно по всей вероятности произошло уже в XIII в.[9]. Любопытно отметить k', передаваемое здесь через kɓ[10]. Таким образом, это слово, быть может, произносилось, как *yk'ан.

11. (hнгн) — hӯнеген, hӯнеген, лисица. Монг.-письм. ӯнеген, ойр.-письм. ӯнеген, араб-фил. hӯнäгä[11], Киракос хонкан[12], honk'an[13]. Любопытно отметить придыхание в начале[14]. Отсутствие гласных во всех трех слогах, может быть, свидетельствует о краткости их.

12. (kaka) — kakā, свинья. Монг.-письм. ɓакаі, ойр.-письм. ɓахаі, халх.-Ург. гахᵃē, баит., дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. гахā̄, торг. гахā, могол. ɓökeї[15],

---

[1] Патканов, l. c., Brosset, l. c. iman.
[2] Г. I. Рамстедт, Фонетика, стр. 22.
[3] Патканов, l. c., Brosset, l. c.
[4] В. В. Бартольд, l. c.
[5] Патканов, l. c.
[6] Brosset, l. c.
[7] Б. Я. Владимирцов, op. cit., стр. 1489.
[8] Б. Я. Владимирцов, op. cit., стр. 1490 и ссылка на G. I. Ramstedt, Zur Geschichte des labialen Spiranten im Mongolischen. Festschrift Vilhelm Thomsen. Leipzig, 1912, p. 186.
[9] Срв. Б. Я. Владимирцов, op. cit., стр 1488.
[10] Срв. по этому поводу Г. I. Рамстедт. Фонетика etc., стр. 7, 8.
[11] А. Ф. М., стр. 153.
[12] Патканов, l. c.
[13] Brosset, l. c.
[14] Срв. выше hукр.
[15] G. I. Ramstedt, Mogholica., p. 28.

кайтак. гаха[1]. Грузин *kakaĭ[2], Рашид-эддин kakā. Здесь любопытно отметить начальное k вместо ɣ письменного языка и живых наречий. Этим k вероятнее всего передается в данном случае глухой lenis, существовавший в монгольском языке[3].

13. (ц̌арба) — *ц̌арᵃба, *ц̌арăба, еж. Монг.-письм. ц̌араɣа, ойр.-письм. зара. дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. зāрā. По всей вероятности это слово следует здесь читать, как *ц̌арăба. В таком случае здесь наблюдается б ‖ ɣ[4]. (Срв. монг.-письм. дебеl ‖ дегеl, шуба и монг. ɣ ‖ тур. б, напр. монг. koɣур, балалайка ⫩ тур. kобыз, монг. кӧгерге, мост ⫩ тур. кӧпрӱк, монг. кӧгесӱн, пена ⫩ тур. кӧбӱк и т. д.). Кроме того, как известно, *аɣа > *awa > ā, оɣа > *owa > ō[5] и т. д. Возможно, что б в ц̌арᵃба был именно таким звуком — близким к билабиальному спиранту w.

14. (baka), лягушка. Монг.-письм. baka, бур., баха[6]. Срв. Дж., Сарт. Тар., Кир., Ккир., Каз. baka. Осм., Як. баɣа, Алт., Тел., Леб. паkа. По поводу этого слова нельзя сказать ничего особенного. Оно встречается, как в монгольском, так и турецком языках.

15. (блɣан) — *булᵃɣан, *булăɣан, соболь. Монг.-письм. булаɣан, ойр.-письм. булɣун, дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. булɣц, бур. булɣуӊ[7], кайтак. булаган[8]. По всей вероятности это слово произносилось в ту эпоху, как булăɣан. Как видно, гласный третьего (в транслиттерации второго) слога нелабиализован, что свидетельствует о том, что гласные неударенных слогов еще не подверглись прогрессивной ассимиляции.

16. (крмӱн) — керěмӱн, горностай. Монг.-письм. керемӱ — белка, ойр.-письм. кереме — белка, дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. керм, бур. херме — белка, кайтак. керемун[9] — беличий мех (белка). Единственное, что можно заметить по поводу этого слова, это неточность перевода, а именно керемӱ не имеет значения горностай. Близко к последнему значению стоят монг.-письм. кӱрене — ласка, ойр.-письм. кӱрӱне — хорек, мандж. к̄урэнэ[10].

17. (ц̌ірн) — *ц̌ěрěн, антилопа. Монг.-письм. ц̌егерен, ойр.-письм. зē-

---

[1] В. В. Бартольд, op. cit., p. 40.

[2] Б. Я. Владимирцов, op. cit., p. 1492.

[3] Г. I. Рамстедт, Фонетика etc., стр. 14. Срв. G. I. Ramstedt, Mogholica, p. 45 и А. Ф. М. такие слова, как kар — рука, kасун — горький, kарба — выходить, kylip — мука и пр. (письм. ɣар, ɣасіɣун (нар. ɣашӱн), ɣарба, ɣylip).

[4] Срв. Г. I. Рамстедт, Фонетика, стр. 25.

[5] Срв. G. I. Ramstedt, Mogholica, p. 52, 53, и А. Ф. М., стр. 157.

[6] M. A. Castréns Versuch einer Burjätischen Sprachlehre. St. Pet., 1857, S. 166.

[7] Castrén, op. cit., p. 170.

[8] В. В. Бартольд, op. cit., p. 40.

[9] В. В. Бартольд, l. c.

[10] И. Захаров. Полный Маньчжурско-русский словарь. СПб. 1875, стр. 294.

 рен, дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. зёрн̥. Произносилось это слово в ту эпоху вероятно, как *ц̡ёрён. Как видно, и здесь наблюдается стяжение (ē < еге). Соответствующим для ʒ звуком в ту эпоху был повидимому еще ц̡, примеры чего приводятся в достаточном количестве и у араба-фил.[1]. Так как написание جيرن может быть прочитано и, как ц̡еіран, это слово может быть турецкой формой: срв. Осм., Крм. ц̡еіран.

18. (ц̡аһун или jҕан) — *ц̡аһан или *jаҕан, слон. Монг.-письм. ц̡аҕан, ойр.-письм. зāн, халх. ʒāң, баит., дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. зāн. Любопытно отметить в слове ц̡аһун спирант һ, образовавшийся һ < ҕ. Таким образом форма ц̡аһун, в которой можно предположить описку — у вместо а во втором слоге, т. е. *ц̡аһан, является переходной между ц̡аҕан и ц̡āн. Араб-филолог зафиксировал довольно много слов в переходной стадии, в которой древний заднеязычный звонкий смычный уже выпал, но стяжение еще не последовало или же в которой ҕ > w[2]. Здесь же спирантом, образовавшимся из ҕ, является не w, а һ, что являет собой форму еще более древнюю, чем те, которые мы находим у араба-фил. Срв. памятники квадратного письма, напр. калаһун, даһулкакуė, адуһусун[3] и пр. II форма jаҕан — турецкая: срв. Дж. jаҕан, слон.

19. (біц̡н) — бец̡ін, обезьяна. Слово это помещено в столбце турецких слов, хотя оно является монгольским. Срв. монг.-письм. бечін, мечін, ойр.-письм. бечін, мечін, Грузин мечін[4], Рашид-эддин бечін. Вероятно это слово, записанное у Хамдаллах Казвини, произносилось, как бец̡ін.

20. (арслан), лев. Монг.-письм. арсалан, арслан, ойр.-письм. арслан, дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. арслн̥, араб.-фил. арісłан[5]. Об этом слове, помещенном также в столбце турецких слов, нельзя сказать ничего особенного. Срв. также арслан (Каз., Тоб., Осм., Ад., Уйг.), аслан (Осм.), лев.

21. (öтге) — öтеге, медведь. Монг.-письм. öтеге, ойр.-письм. öтöгö, Киракос ait'kou (айтку)[6], на Косоголе утук[7]. Срв. также Дж. öтке. В живых наречиях это слово ныне встречается уже реже и обозначает часто разных мифических животных. Вместо него, но и на ряду с ним. аjу (турецкое слово), харă гӯрӧс, маʒăлᵊē и др.

22. (хіна) — чіна, волк. Монг.-письм. чіноа, ойр.-письм. чінō, халх.

---

[1] А. Ф. М., стр. 181 и след.
[2] А. Ф. М., стр. 157.
[3] Позднеев, op. cit. II, стр. 47 и след.
[4] Б. Я. Владимирцов, op. cit., стр. 1491.
[5] А. Ф. М., стр. 120.
[6] Патканов, l. c. Brosset, l. c.
[7] Г. Н. Потанин, Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. II, СПб. 1881, стр. 139.

чонб, О.чіно, Д.Д. шонб[1], дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. чон, могол чінб[2], Киракос tchina, чинп[3], араб-фил. чана[4], кайтак. чиноа[5]. В этом слове прежде всего необходимо исправить описку, а именно поставить точки под ﺧ х, чем от него и отличается ﭼ ч. Таким образом это слово произносилось в ту эпоху близко к форме чана у араба-фил., но без «перелома» гласного первого слога, что является формой более древней, чем последнее. Действительно. у Киракоса мы находим чіна. С другой стороны форма чіна очень близка к форме могольской чінб. В языке же последних ō < ā[6], следовательно, чінō < *чіна. Вероятно таким же было произношение слова. зафиксированного у Х. К., т. е. *чінā.

23. (барс), барс. Монг.-письм. барс, ойр.-письм. барс, Грузин ҍарс, Рашид-эддин парс, халх. барс, бар, дэрб.-Астр. и дэрб.-Коб. барс. Слово барс, помещенное только в столбце турецких слов, иранского происхождения.

24. (шірlесӯн), рысь. Монг.-письм. сіlӯгӯсӯн, бур. шіlӯһӯц[8], халх. шӯlсӯн, шӯlӯсӯн. По всей вероятности форма шірlесӯн более древняя, из которой впоследствіи развилась форма шіlсӯн, т. е. шіlӯгӯсӯн < *шірlӯгӯсӯн, иными словами л < рл.

25. (нokai), собака. Монг.-письм. нokai, ойр.-письм. нохоі, халх. нох°ē, дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. нохā, баит., торг. нохā, могол. нokεі[9], кайтак. нохай[10], Киракос ноха[11], nokha[12], Грузин *нохай[13], араб-фил. нokai[14]. По поводу этого слова можно заметить, что по аналогии с формой kakā можно было ожидать форму *нokā, но т. к. этого нет. можно заключить, что формы с конечными дифтонгами существовали наряду с формами, в которых произошло стяжение их в долгий гласный, напр. нokai, моҕаі, но kakā, моҕā и пр.

26. (мҕаі) — моҕаі, дракон. Словом моҕаі здесь очевидно переводится санскр. nâga, обыкновенно переводимое тибетским словом klu. Срв. монг.-письм. моҕаі. змея, ойр.-письм. моҕоі. халх-Ург. мог°ē. дэрб.-Астр., дэрб.-Коб.,

---

[1] А. Д. Руднев, Материалы и пр. стр. 160.
[2] G. I. Ramstedt, Mogholica, s. 25.
[3] Brosset. l. c., Патканов. l. c.
[4] А. Ф. М., стр. 138.
[5] В. В. Бартольд, l. c.
[6] G. I. Ramstedt, Mogholica, s. 50.
[7] Б. Я. Владимирцов, op. cit., p. 1488.
[8] Castrén, op. cit., p. 139.
[9] G. I. Ramstedt, Mogholica, s. 34.
[10] В. В. Бартольд, l. c.
[11] Патканов, op. cit., стр. 48.
[12] Brosset, op. cit., p. 135.
[13] Б. Я. Владимирцов, op. cit.. стр. 1491.
[14] А. Ф. М. стр. 152.

баит., торг. моҕа̄, могол моҕɛi [1], араб-фил. моҕа̄ [2]. Грузин моҕаї [3], у Р.-эддина моҕаі, моҕа. У Х. К. произношение этого слова совпадает с письменной формой и ничем особенным не отличается. Срв. следующее (27). Параллельно указанное турецкое слово лу является общим для тур. и монгольского и заимствовано с тибетского. Сопоставление моҕаі и лу достаточно подтверждает сказанное о nâga.

27. (моҕа) — змея. Срв. предыдущее. Форма моҕа̄ еще раз подтверждает сказанное по поводу нokai.

28. (босн) — бо̄сӯн. вошь. Монг.-письм. бöгесӯн, ойр.-письм. бо̄сӯн. дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. бо̄сн̥, халх. бо̄с, бур. бо̄hсн. Ничего особенного по поводу этого сказать нельзя.

29. (цубалы). муравей. Слово турецкое. Срв. Кмд. чубалҕы, муравей.

30. (блксун) — балkасун, крокодил. Такого слова ни в турецком, ни в монгольском в настоящее время нет. Тем не менее происхождения оно несомненно турецкого, а именно — балыk — рыба и монг. суф.-сун; балыk, уйг. палыk, как известно, значит и «рыба» и «город» с k в auslaut'e. По монгольски «город» — балҕасун со звонким ҕ в inlaut'e, вследствие чего в турецком для слова «город» можно было бы ожидать форму *балыҕ, вместо которой, однако, наблюдается форма балыk, т. е. совпавшая фонетически с балыk — рыба; монгольское же *балkа-сун «рыба» точно отражает обще-турецкую форму с глухим смычным в auslaut'e. Таким образом на основании данных монгольского языка можно установить две формы: монг. балҕа-сун ⫩ тур. *балыҕ «город» и монг. *балkа-сун ⫩ тур. балыk «рыба». Следовательно, балkасун — рыба, второе значение могло быть и крокодил. У кайтаков оно, согласно показаниям Эвлия-Челеби, произносилось также, и го передано им в той же транскрипции [4].

31. (ціҕасун), рыба. Монг.-письм. ціҕасун, ойр.-письм. заҕасун, дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. заҕсн̥, араб-фил. цаҕасун [5]. Ничего особенного сказать нельзя — единственное это опять отсутствие перелома, о чем уже выше говорилось.

32. (kaliун), выдра. Монг.-письм. kaliҕун, ойр.-письм. хаliун, дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. хаlӯн. По поводу этого слова, произносившегося вероятно, как *kalijун, можно заметить. что после выпадения заднеязычного звонкого

---

[1] G. I. Ramstedt, Mogholica p. 52.
[2] А. Ф. М., стр. 150.
[3] Б. Я. Владимирцов, op. cit., p. 1490.
[4] В. В. Бартольд, op. cit., стр. 40, Прим. 1.
[5] А. Ф. М., стр. 132.

смычного стяжение в нем еще не произошло, но появилось «вторичное» j [1]. Срв. А. Ф. М. арiјун, тäрiјун и пр.

33. (поkосун), утка. Монг.-письм. ноҕосун, ойр.-письм. нуҕусун, ноҕосун, дэрб.-Астр. ноҕсн, халх.-Ург. ноҕäсă. Любопытно и здесь отметить k вм. ҕ, как и в kaka, о чем выше.

34. (шiра шiум), филин. Монг.-письм. сiра сiбаҕун, филин (собств., «желтая птица»), ойр.-письм. шара шобӯн, Потанин шарышибо. [2]

Желтый могольск. шiра [3],
птица араб-фил. шiбāн [4].

О шiра можно сказать лишь то, что это слово лишнiй раз подтверждает все сказанное о не наступившем еще явлении «перелома» гласных. По поводу шiум следует заметить, что в этом слове б после выпадения заднеязычного звонкого смычного, на место которого появился спирант, под влиянием последнего само начало уступать место билабиальному спиранту, следующей стадией чего явилось дэрб.-Астр. и дэрб.-Коб. шоwӯн (птица). Следовательно, здесь *шiра шiwӯм. Примеров чередования конечного н ‖ м довольно много, напр. наҕадун ‖ наҕадум, игра, забава.

35. (туҕдрi), *туҕдурi, дрохва. Параллельно указанное турецкое слово тоҕдаk, имеющее это же значение, встречается и в монгольском. Срв. монг.-письм. доҕудаҕ. Форму *туҕдурi можно сблизить с dughduri—the wild swan [5].

36. (kаџр), гриф. Это слово помещено в столбце турецких слов, хотя оно монгольское. Срв. монг.-письм. kаџiр.

37. (дkaky) — дakыky, курица. Слово турецкое. Срв. южно-турецк. дakyk, Дж. тakyk, Кир., Каз., Тоб. таук, Тел., Леб., Кмд. тāk, Алт. таka. Срв. монг.-письм. такiјa, ойр.-письм. такā, халх. тахā, дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. такā, кайтак. тэгэу [6], Киракос thakia [7], тахiя [8].

38. (лачiн), сокол. Монг.-письм. начiн, ойр.-письм. начiн. Употребительно и лачiн. Срв. Осм., Čаг., Шор. лачын (срв. монг. н ‖ тур. л).

39. (блkан) — *балаkан, сокол. Такого слова в монгольском нет. Воз-

[1] А. Ф. М., стр. 157.
[2] Г. Н. Потанин, op. cit. Вып. II, стр. 143.
[3] G. I. Ramstedt, Mogholica, s. 39.
[4] А. Ф. М., стр. 137.
[5] E. Denison Ross, Polyglot list of birds — Turki, Manchu and Chinese. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, vol. II, 1907—1910. Calcutta, 1911, p. 265.
[6] В. В. Бартольд, l. c.
[7] Brosset, l. c.
[8] Патканов, l. c.

можно, что и здесь k вм. ƃ, т. е. глухой lenis. В таком случае это слово произносилось, как *балаƃан, иначе говоря монг. *балаƃан ≠ тур. балабан, т. е. монг. ƃ ‖ тур. б.

40. (саƃсƃан) — саƃысƃан, сорока. Турецкая форма. Срв. саƃыскан (Уйг., Шор., Леб., Кюар.), саускан (Каз., Кир.). Монг.-письм. шаƃаԛаƃаі.

41. (کریر может быть, کریه?) — керіје(?), ворон. Монг.-письм. керіје, ойр.-письм. кере̄, халх. хере̄, дэрб.-Астр., дэрб.-Коб. кера̄. Если предложенное написание верно, то относительно этого слова нельзя сказать ничего особенного.

42. (ітаун), куропатка. Монг.-письм. ітаƃун, кайтак. ітавун[1]. Как видно, форма ітаун является переходной от ітаƃун к ітун (срв. А. Ф. М., стр. 157 слова «первой категории»).

43. (анкр) — *аңƃыр, турпан. Монг.-письм. аңгір, ойр.-письм. аңгір, халх.-Ург. аңгїр, дэрб.-Астр. аңƃр, Потанин ангыр — Vulpanser rutila[2]. По всей вероятности это слово произносилось, как *аңƃы̆р. Затрудняясь определить краткий гласный второго слога, каковым являлся существовавший в древнем языке ы[3], записавший это слово не обозначил его вовсе.

44. (ԛру) — комар. Срв. Ккир. чіркäі, Каз. чäркäі, чіркі — комар. Слово турецкое.

45. (сндуƃа) — соловей. Слово турецкое. Срв. Каз. сандыƃач, Тел. сандык, сандыƃаш.

Подводя итоги всему отмеченному, можно сказать, что записавший монгольские слова, приведенные в труде Хамдаллах Казвини, передает их довольно точно, насколько это возможно сделать при помощи столь неприспособленного для монгольского и турецкого языков алфавита, как арабский, хотя менее точно, чем араб-филолог.

Тем не менее, записавший очень хорошо подметил глухой lenis, изображаемый им через k. Благодаря особенностям арабского алфавита составитель списка монгольских слов не мог отметить о и у, ӧ и ӱ, ȯ и у̇, изображая их всех через و. Краткие гласные, как выше уже говорилось, им не отмечаются вовсе, также не обозначается и долгота, что, впрочем, и невозможно было сделать.

Несмотря на то, что предлагаемый материал не особенно обилен, он

---

[1] В. В. Бартольд, l. c.

[2] Г. Н. Потанин, op. cit., IV, стр. 164.

[3] Срв. Б. Я. Владимирцов, Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский Музей Р. Ак. Н. от проф. А. Д. Руднева. Изв. Росс. Ак. Наук, 1918, стр. 1550. Что перед і в словах заднего ряда в старых рукописях стоит k и ƃ, свидетельствует о том, что і в словах заднего ряда было также более задним, чем і, т. е. приближалось к ы.

дает возможность охарактеризовать говор, к которому относятся приведенные слова. и отнести его к той или иной группе монгольских наречий.

Прежде всего можно заметить, что это наречие принадлежит к западно-монгольским наречиям. Конечно, на основании столь немногочисленных примеров, нельзя делать заранее каких либо заключений, но необходимо отметить то обстоятельство, что среди разобранного материала довольно много общего с языком кайтаков и даже больше того: многое является общим только для этого наречия и языка кайтаков, к другим же наречиям не относится. Таковы формы темеген и лбша, которые ни в каких до сих пор известных живых наречиях не встречались, и хукер и таулай, еще недавно зарегистрированные только в языке кайтаков. К сожалению, о наречии кайтаков почти ничего не известно и поэтому более обширного материала нет, чем исключается возможность установления каких-нибудь соответствий с разбираемым говором. Во всяком случае, принадлежность разбираемого говора к западным наречиям не подлежит никакому сомнению.

Описываемый говор в отношении вокализма отличается следующими особенностями.

1. В нем наблюдается придыхательная инкурсия гласного (gradual glottid)[1], напр. ḣӱкер, ḣӱнеген.

2. Явление «перелома» гласных (Brechungen)[2] в ту эпоху повидимому еще не наблюдалось, напр. iмāн. *чiнā. цiҕасун, шiра шiwум.

3. В описываемом говоре зафиксированы все моменты процесса стяжения двух гласных в один долгий с выпадением заднеязычного звонкого смычного ҕ:

a) Стяжение еще не последовало, напр. цаḣан < цаҕан, ҕ > h.

b) Стяжение еще не последовало, но заднеязычный звонкий смычный уже выпал, после чего появился вторичный w или j[3], напр. * цараwа, kaliјун.

c) Вторичный спирант уже выпал, но стяжение еще не последовало — iтаун.

d) Спирант выпал и стяжение последовало — iмāн. бōсӯн, цēрен.

4. Дифтонги на i (конечные) отчасти сохранились. напр. нokai, моҕai. отчасти произошло стяжение их в долгий гласный. напр. мiҕӯ, kakā, моҕā, явление, присущее всем западным наречиям.

В области консонантизма можно отметить следующие особенности:

1. Сохранение древнего велярного глухого смычного k.

---

[1] F. Sievers, Grundzüge der Phonetik zur Einführung in das Studium der Lautlehre der Indogermanischen Sprachen. V Aufl. Leipzig, 1901, § 389.

[2] Г. I. Рамстедт. Фонетика и пр., § 55.

[3] А. Ф. М., стр. 157.

2. Глухие lenes, напр. kaka, нokосун и пр.

3. Сохранение звонкого аффриката ц в комбинациях со всеми гласными, напр. цаhан, цӗрен.

4. Старое с перед і уже уступило место ш, напр. шіра шіwӯм[1].

Алфавитный список всех разбираемых слов.

*аццыр — турпан.
арслан — лев.
баkа — лягушка.
барс — барс.
бецін — обезьяна.
*балаҕан — сокол.
бо̄сӯн — вошь.
*бӯлӑҕан — соболь.
*даkыку — курица †.
цаhан — слон.
цараба — еж.
*цӗрӗн, *цеіран † — антилопа.
ціҕасун — рыба.
*цірў — комар †.
цубалы — муравей †.
elшіген — осел.
іма̄н — козел.
ітаун — куропатка.
jaҕан — слон †.
kaцір — гриф.
kaka̅ — свинья.
kaliун — выдра.
керемӯн — горностай.
*керіjе — ворон.
лачін — сокол.
ло̄ша, луша — мул.
міҕӯ — кошка.
моҕа — змея.
моҕаі — дракон.
морі — лошадь.
нokaі — собака.
нokосун — утка.
ӧтеге — медведь.
саҕысҕан — сорока †.
сандуҕа — соловей †.
*таwлаі, таулаі — заяц.
темеген — верблюд.
туҕдурі — дрохва †.
уі — буйвол †.
*уkҕан — горный баран.
hӯкер — бык.
hӯнеген — лисица.
*чіна̄ — волк.
шіра шіwӯм — филин.
шірlесӯн — рысь.

Следующие монгольские слова не могли быть разобраны:

брҕан برغان, может быть, бӯрке (ойр.-письм.), бӯргӓ (Джагат.), бӧргӧ (киргизск.) — блоха.
брҕу برغو, амфибия.
деркӯjе? داركويه.
сkрча سقرچا, дрозд. Срв. чувашск. шынгырч, тур. шыҕырчык, скворец.
смаҕ — нырок سماغ.
утм اوتم, бобр.
тokчін توقچين, стервятник.

---

[1] Срв. Б. Я. Владимирцов, op. cit., p. 1499.

[2] Знаком †) отмечены слова, показанные монгольскими, на самом же деле тюркские.

Кроме монгольского лексического материала в труде Хамдаллах Казвини заключается довольно значительный турецкий словарный материал. Как видно из следующего, большая часть встречающихся здесь форм — джагатайские и османские, т. е. относятся к тем наречиям, с которыми автор списка названий животных мог легче всего познакомиться.

Алфавитный список турецких названий.

ajуі — медведь.
ат — лошадь.
балык — рыба.
барс — барс.
біт — вошь.
буђу сођун — самец оленя †[1].
бӳрге — вошь.
бӳркӳт — орел †.
дакуk — курица.
деве — верблюд.
етеч — петух.
ешек — осел.
џађал — шакал.
џегердӳк — саранча.
іт — собака.
ітеlгӳ — сокол.
јалаkана — летучая мышь. срв. јарkанат.
јулбарс — тигр.
јылан — змея.
kаблан — тигр.
kара kулаk — рысь.
kаранџка — муравей.
kарђа — ворон.
kарџыkа — сокол.
kатыр — мул.
kашkалдак — птица-рыболов.
кеlек — куропатка.
кене — разные паразиты.
кечі — козел.
кіјік — антилопа.
кірбі — еж.
кірбі теген — еж, собст. «называемое ежом»[2].
кіш — соболь.
kоі — баран.
kоңуз — скарабей.
кӧгерчі — голубь.
kулан — дикий осел.
kурт бӧрі — волк.
kурмаk — лягушка.
лу — дракон †.
марал — самка оленя †.
ӧрдек — утка.
пішік — кошка.
сары kуш — филин.
сауkан — сорока,
сіџан — мышь.
сыkыр — бык.
таушkан или тавышkан — заяц.

---

[1] Знаком †) отмечены турецкие слова, встречающиеся также и в монгольском, но показанные у Х. К. турецкими.

[2] Срв. впрочем текяңду — «с колючками» (в названии дикобраза), отсюда текян — «колючка» в наречии хотонов. Б. Владимирцов и А. Самойлович. Турецкий народец Хотоны ЗВО. XXIII. Петроград, 1916, стр. 23. (Отдельного оттиска). Возможно поэтому, что кірбі теген у Х. К. значит «еж — колючка».

терсаk — крот.
тілкÿ — лисица.
тоҕдаk — дрохва.
тоңуз — свинья.
турна или тырна — журавль.
хавр? бакалыk — лягушка. Первое непонятно; бакалыk — место, где водятся лягушки.
чаjан — скорпион.
чібін — муха.
чумалы — муравей.

Из турецких слов неразобранными остались следующие:

بوكوسان бÿкÿсен, россомаха.
نركرك нркрк, носорог.
نرش нрш, горный козел.
اوچكى ايمر öчкі імр. ящерица.
ساربا сарба, воробей.
تلتو тлту ?
اوت от или ут, крокодил.
اوچان учан, турпан [1].

В заключение позволю себе выразить глубокую благодарность И. Ю. Крачковскому за оказанную им помощь при разборе некоторых арабских названий и в особенности Б. Я. Владимирцову за многочисленные ценные указания.

Н. Поппе.

[1] К учан срв. уч- «летать». Быть может, учан значит «летающее существо, пернатое» и в частности «турпан».

Papyrus 1116 B recto и пророческая литература древнего Египта.

Названный Папирус эрмитажного собрания, в некоторых своих частях давно известен науке. В. С. Голенищев издал отрывки этого любопытного памятника уже в 1876 г. в Aegypt. Zeitschrift под названием «Le papyrus № 1 de St. Pétersbourg». В 1891 г. В. С. в своем «Inventaire» дает краткий обзор содержания папируса, значившегося теперь уже под № 1116 B recto, согласно той новой нумерации, которая была им проведена для эрмитажного собрания. Через два года он снова возвращается к папирусу и в XV вып. Recueil de trav. от 1893 г. он дает перевод последних строк его. Но пробудив интерес научного мира к этому столь важному тексту, он медлит долгое время с изданием всего папируса целиком. Это промедление было вызвано желанием дать точную и безусловную транскрипцию не всегда ясного иератического письма нашего папируса. И надо сказать, что он достиг своего идеала в своем «Les papyrus hiératiques de l'Ermitage Impériale à St. Pétersbourg, 1913 г.». В. С. не довольствуется теперь только изданием и транскрипцией одного эрмитажного папируса 1116 B. recto, он издает вместе с ним и еще два параллельных текста к нему, содержащие некоторые фрагменты его, как-то Ливерпульский остракон, остракон собрания Fl. Petrie и деревянная таблетка Каирского музея. Но издав столь образцово разбираемый нами папирус, В. С., к сожалению, не снабдил его переводом, что помешало более широким кругам воспользоваться его трудом и дало возможность Гардинеру быстрым переводом, изданным им уже в 1914 г. в «The Journal of Egyptian Archeology» лишить В. С. до известной степени его заслуженных плодов[1]. Правда, лишь отчасти, ибо перевод Гардинера, в виду его по-

[1] W. M. Müller в своей статье «Ein ägyptischer Beitrag zur Geschichte Palästinas um 1500 v. Chr.» (Orient. Literaturzeit., 1914, 103) прямо говорит о сотрудничестве (Mitwirkung) Гардинера в деле издания Эрмитажных папирусов.

специности, несмотря на громадную эрудицию автора, страдает некоторыми недостатками. Поэтому, я считаю необходимым в виду еще малой доступности перевода **Гардинера**, а также в виду не безусловной его приемлемости, дать мой собственный перевод нашего текста in extenso.

Предварительно я только сообщу несколько данных о датировке написания нашего папируса. Согласно палеографическим данным, указывающим на середину XVIII династии, и на основании некоторых наблюдений, сделанных **Голенищевым** при изучении verso или, вернее, recto папируса[1], можно, пожалуй, еще точнее определить время написания, а именно кратким периодом соправления Тутмеса III и Аменофиса II[2]. Verso-recto было заполнено счетными записями, которые были составлены писцом Хаемуасом. Судя по тожеству рукописи на обеих сторонах папируса, выясняется, что писец Хаемуас, составивший эти счета, записал себе и наш текст, живо заинтересовавшись его содержанием. И я полагаю, что содержание его естественно может заинтересовать не только писца страны Кеми, но и современного читателя.

«Это случилось, когда его величество, царь Верхнего и Нижнего Египта Снофру блаженный был прекрасным царем во всей этой стране[3]. В один из этих дней случилось[4]: Вошла коллегия столицы[5] к фараону, да живет он, да благоденствует он, да здравствует он, — чтобы спросить о его здравии[6]. Вышли они после того, как они спросили о его здравии[7] согласно своему ежедневному церемониалу. Сказал его величество носителю печати, который был рядом с ним: «Поспеши и приведи коллегию столицы, ушедшую

---

[1] В действительности recto папируса является та его сторона, которая заполнена счетными записями.

[2] В. С. **Голенищев**, у. с., 2-3.

[3] Ср. это начало нашего текста с тем отрывком пап. Westcar, который посвящен рассказу о чуде, свершившемся при царе Снофру. И тут и там ситуация та же. Это одна из черточек, указывающих на то, что автору Эрмитажного пророчества был известен папирус Westcar.

[4] В один из этих дней случилось — «wʿ m nn hrw ḫpr» ср. «wʿ m nn hrw ḫpr» Pap. Westcar, 9, 21.

[5] О «Коллегии столицы» «ḳnb-t nt-ḫnw» см. **Spiegelberg**, Studien u. Materialien zum Rechtswesen des Pharonenreiches, Hannover 1892, 13 сл. Во главе ее стоял визирь и наш рассказ может служить прекрасной иллюстрацией к надписи об обязанностях визиря. Sethe Urkunden d. 18 Dyn., 753.

[6] «Спросить о здоровьи» «nḏ. ḫr-t» является одной из обязанностей визиря см. Sethe у. с. ibidem.

[7] **Gardiner** дает в тексте следующий перевод: «and they went forth again in order that they might perform their duty» и т. д. Это не дает смысла. Лишь в пр. 1 к стр. 102 у. с. он приводит колеблясь перевод, соответствующий моему пониманию данного отрывка. О причине его колебания ср. следующее прим.

отсюда после[1] своего доклада в этот день». Она была приведена тотчас же[2]. Они снова пали ниц перед его величеством, да живет он и т. д. Сказал его величество: «Люди! Смотрите! я велел позвать вас, чтобы дать отыскать вам для меня знающего из ваших сыновей, доблестного из ваших братьев, свершившего доброе дело из ваших друзей[3], который мог бы мне рассказать несколько прекрасных слов или избранных речений. Лицо моего величества обратится к слушанию их». Они снова пали ниц пред его величеством, и они сказали пред его величеством: «Есть великий херихеб[4] богини Баст, о царь, наш владыка! Ноферреху[5] имя его. Это гражданин (неджес)[6] могучий дланью своей. Это писец искусный своими перстами. Он почтенен. Имущества у него больше, чем у его сверстников, ибо он владыка приказаний[7]. Да будет дана ему возможность увидеть его величество». Его величество сказал: «Поспешите! Приведите его ко мне!». Он был приведен к нему тотчас же. Он пал ниц перед его величеством. Сказал его величество: «Иди же Ноферреху, друг мой! Ты расскажешь мне несколько прекрасных слов, избранных речений. Лицо моего величества обратится к слушанию их». Херихеб Ноферреху сказал: «О настоящем[8] или о будущем говорить мне, о, царь, мой владыка». Его величество сказал: «О будущем; ведь сегодня свершается и проходит мимо себя»[9]. Он протянул руку[10] к ящику с тем, что требует рука для писания[11]. Он взял себе свиток и письменный прибор. Он

---

[1] R separativus. Gardiner понял его в качестве r finalis «для того, чтобы» и этим объясняется невозможный перевод процитированный мной в предыдущем примечании.

[2] Это место испорчено в нашем папирусе. Оно правильно передано в остраконе Петри «št ꜥ jntwf», если не считать того, что здесь suf. 3 л. ж. р. заменен suf. 3 л. м. р.

[3] «ḫnmś». Предположение Пиля в Sphinx (9., 127) переводить это слово «племянником» имеет, пожалуй, известную долю вероятности: «сыновья, братья, племянники».

[4] О херихебах см. Erman, Die Märchen des Papyrus Westcar, Berlin, 1890, 21.

[5] Чтение Gardiner'a.

[6] О «nḏś» «гражданина» см. ниже.

[7] «nb ḥwj» «владыка приказаний». «Приказание» очевидно взято из терминологии магии. Любопытна зависимость зажиточности его от силы его заклинания.

[8] Gardiner переводит «о прошедшем». Грамматически возможно мое и его понимание, ибо «ḫpr», в качестве 3 рад. глагола не различает Part. Perf. Act и Part. Imperf. Act. см. Erman Aeg. Gr.³ § 389 и 390. Но при понимании Gardiner'a остается совсем непонятной следующая фраза.

[9] «śwt mjn iś ḫpr św ꜥ ḥr-f» «сегодня же совершается, проходя мимо себя». Это очень тонкое наблюдение, доказывающее удивительную мощь философского мышления египтян. Ведь этими словами высказывается в своеобразной формулировке положение современной психологии о несуществовании настоящего, являющегося лишь границей между прошедшим и будущим. Ср. мою статью в Эрмитажном сборнике (вып. III) «Наблюдения над Эрмитажными папирусами».

[10] Из этих слов, очевидно, вытекает, что сам царь записывает. Это немыслимо при дворе Снофру, ни при дворе одного из Аменемхетов, а возможно лишь в эпоху упадка царской власти. Ср. ниже датировку нашего папируса.

[11] Перевод Gardiner'a «the box holding the writing materials» весьма неточен.

*

стал записывать то, что говорил херихеб Ноферреху, этот мудрец с Востока, принадлежащий Баст в восходе ея, этот уроженец Илиопольского нома[1]. Он скорбит над тем, что свершится[2] в стране. Он говорит об объятиях Востока[3], когда придут азиаты[4] со своими ḫpš — мечами[5]. Они отвратили сердца тех, которые стояли над жатвой[6]. Они похитили упряжный скот с пашни. Он сказал: «Представь себе[7] все это, мое сердце, и ты заплачешь над страною, из которой ты произошло. Молчание теперь преступление, слова же благословляются[8]. Смотри, вельможи кинуты на земь в стране, из которой ты произошло. Ты не уставай! Смотри на то, что пред лицом моим. Возстань против того, что пред тобой. Смотри: вельможи еще в совете страны, но все сделанное подобно тому, что никогда не сделано. День начинается ложью. Страна вся гибнет без остатка. Ничто, даже величиною с ноготок[9], не может завершиться согласно судьбе своей. Несчастна эта страна. Но не скорбят по ней, не говорят об ней, не плачут над ней[10]. Страна, в каком же она состоянии? Солнце скрыто, оно не светит, когда люди смотрят[11]. Они[12] все стали глухими из-за отсутствия

---

[1] Очень любопытно это упоминание Илиопольского нома. (Дело в том, что Бубастис, уроженцем которого является Ноферреху, не входил в состав Илопольского нома). Это было отчасти вызвано желанием создать третий эпитетон, варьирующий происхождение с востока Ноферреху: 1) этот мудрец с востока 2) принадлежащий Баст в восходе ея и 3) этот уроженец Илиопольского нома. Отчасти же, как мы увидим ниже, и тем, что пророк из самого Илиополя должен был предсказать возвышение юга, конкурирующего с Илиополем, точно также, как Валаам, сын Беора, пророк врагов Израиля предсказывал будущее величие народа Яхве. Эта связь Ноферреху с Илиополем также указывает на то, что автору Эрмитажного пророчества был известен пап. Westcar, пророчествующий о приходе царя Мессии из Илиополя.

[2] Опущено ś.

[3] «ḳni'». «Объятия», т. е. завоевания. По мнению Gardiner'a «ḳni' n» is obviously a corruption for ḳi n «the form of» и указывает на подобную описку в Sallier I, 6,2 — Anast. I, 15,7. Возможно, но предпочитаю быть осторожным в предположении описок.

[4] «ʿ ꜣm» старое название для азиатов. Ср. В. Струве, Пребывание Израиля в Египте (книгоизд. Евр. истор. библиот.) Петербург, 1919 г. 12 сл.

[5] Я рассматриваю знак под ḫpš, как испорченное написание детерминатива для металла.

[6] М. б. эти слова указывают на помощь низов народа вторгнувшимся варварам (см. ниже).

[7] Буквально «построй».

[8] Перевод Gardiner'a «Behold, that exists whereof men spoke as a thing to be dreaded» (??) доказывает, что контекст им совсем не был понят.

[9] Перевод Gardiner'a: «never did a finger nail complete ... (??).

[10] Грамматически возможен перевод Gardiner'a «none speaks, none acts. Thou weeper ?)», но смысл его неясен.

[11] Т. е. днем. Gardiner переводит: «the sun is veiled and shines not <in> the sight of men». Он поэтому должен допустить отсутствие r.

[12] Вместо ś текста надо читать «śn». Gardiner предлагает вычеркнуть ś и переводит тогда «The sight of all is dulled (?)», но выражение «ḥr nb» весьма обычно и оно обозначает «все», поэтому мне думается, что перевод Gardiner'a искуственен. См. также следующее прим.

его[1]. Я расскажу то, что перед лицом моим. Я не предсказывал того, что не свершилось[2]. Поток (т. е. Нил)[3] станет сушею Египта. Будут переходить воду его ногами. Будут искать воды для кораблей, чтобы плыть по ней. Русло реки станет берегом, и берег станет руслом воды. Место воды будет русло и место воды же будет берег[4]. Ветер юга будет бороться с ветром севера. Не будет неба с одним только ветром. Птица чужбины родится в болотах[5]. Она совьет гнезда себе по обеим сторонам (долины). Люди приблизятся к ней из-за недостатка[6]. Погибнут блага рыбных прудов[7]. Те, которые потрошили рыбу, они станут богатыми рыбой и птицей[8]. Исчезнут все хорошие вещи. Низвержена будет страна[9] несчастьем[10] из-за той мощи азиатов[11], преследующих страну. Враг возникает на востоке. Азиаты спустятся[12] к Египту. Тесными станут крепости[13], (хотя там) один сидит рядом с другим. Не услышат войска[14].

---

[1] i'd обозначает глагол, детермированный ухом. Я перевожу его «был глухим». Ср. Brugsch, Wörterbuch I, 153, где приведенный текст надо перевести «мое ухо не глухо». Очевидно египтяне закутывали ночью свою голову, на это указывает и следующий отрывок из солнечного гимна Эхнатона: «Заходишь ты на горизонте — и земля во мраке, как мертвая». «Люди спят в своих жилищах, закрыв головы; один не видит другого». (Тураев, История древн. Вост. I, 306).

[2] Невольно вспоминаются слова из сказки «О потерпевшем кораблекрушение» о неудачных предсказаниях моряков-спутников героя сказки.

[3] Конечно «w» после «i'» описка. Переписчик стал механически писать вспомогательный глагол «i'w», затем спохватился и стал продолжая «trw», а «w» оставил в виду его фонетической слабости. (Ср. Erman, l. c. § 99). Понимание же Gardiner'a «the river is dry (even the river) of Egypt» невозможно, ибо «itr» был именно Нилом, рекой Египта; другой реки не было в сознании египтян.

[4] Эти слова означают, что прекратилась разница между берегом и руслом реки — все стало сушей. Грамматическая структура данной фразы очень проста и остается непонятным, почему Gardiner оставил ее без перевода.

[5] Т. е. в Дельте. Очень вероятно, что эта птица символизует азиатов.

[6] Если птица действительно символизует азиатов, то эти слова также м. б. указывают на ту поддержку, которую встретили азиаты в местном населении, и на мотивы подобной измены — недостаток, голод.

[7] В остр. Петри ḳ ꜣ ḥ детерминируется землею в противуположность Эрмитажному папирусу, детерминирующему это слово ногами. S ꜣ -ḳ ꜣ ḥ буквально означает пруд земли, т. е. очевидно, искусственный пруд, создаваемый во владениях вельмож, в противоположность естественным болотным прудам Дельты.

[8] Очевидно те лица, которые в доменах царя и вельмож занимались заготовлением впрок рыбы, стали теперь во время смуты расхищать добро хозяина. Ср. аналогичная фраза Admonitions (9, 11): «Благородные женщины голодны, мясники же сыты тем, что они резали другим»

[9] В остр. Петри отсутствует бессмысленное «m» Эрмитажного папируса.

[10] Букв. «для несчастья».

[11] «śtjw» — бедуины, для этого названия см. В. Струве, у. с., 12-13.

[12] «h ꜣ w» «спускаться» техническое выражение для тех, которые приходили в долину Нила из Азии. Ср. ירד в Библии для прихода в Египет.

[13] Под «крепостями» надо понимать укрепления, куда скрывалось население от нападений бедуинов.

[14] «m'nf» см. G. Maspéro, Les enseignements d'Amenemhet I, 80. Он сопоставляет его с часто встречающимся словом «mnfj-t» гвардия, войско вообще.

Будут медлить, бодрствовать ночью. Они (т. е. войска) будут также входить в крепости. Но сон будет согнан[1] с глаз моих. Я спать буду бодрствуя[2]. Звери пустыни будут пить воду из потока Египта. Они будут наслаждаться прохладой на берегах его из за отсутствия тех, которые прогнали[3] бы их[4]. Эта страна будет схвачена и уведена[5]. Никто не знает предсказать[6] скрытое будущее[7]. Смотри! Слушай, будучи немым[8]. Пусть будет молчание предо мною. Я покажу тебе землю в прохождении мимо несчастия[9]. То, что никогда не свершалось, свершится. Схватили оружие битвы. Страна будет жить в возстании. Будут изготовлены боевыя стрелы из меди. Будут просить и хлеба, и крови[10]. Будут смеяться смехом над страданием[11]. Не будут плакать над смертью. Не будет покоиться жажда по смерти[12]. Сердце человека будет только за ним самим[13]. Не будут даже сегодня опущены[14] волосы. Сердца будут радостны из-за всего этого[15]. Человек будет сидеть в своем углу, заботясь о самом себе[16] в то время, как один убивает другого. Я покажу тебе

---

[1] «śnbt» новое слово. В остр. Петри оно детерминировано, как это удалось установить Гардинеру, крылом.

[2] «ḥr» надо вычеркнуть. Писец, очевидно, хотел воспользоваться конструкцией «ḥr с Jnfinitivus», (ср. Erman Gram.³, § 362).

[3] Мне думается, что непрочитанные В. С. Голенищевым знаки за детерминативом хождения — детерминативы абстрактивного, человека и множественного числа.

[4] Я полагаю, śt ошибочно детерминировано «хождением». Этот детерминатив должен быть заменен детерминативом множ. числа и мы в таком случае получим местоим 3 л ср р мн. ч.

[5] Ср. стр. 30-31 стэлы Израиля о судьбе Гезера и Аскалона. Перевод последних строк см. В. Струве, Израиль в Египте (Культурно-исторические памятники древнего Востока, 1920 г.), 25.

[6] «bśw», буквальное значение его «вводить кого нибудь к царю, богу и т. п.».

[7] Кроме самого Ноферрехy. Gardiner переводит «none knows the issue that shall be. Hidden (?) ...» «m-ḏd» поставлено в нашем тексте вместо «r-ḏd» и служит лишь введением для прямой речи. Ср. Erman, Gr.³ § 411.

[8] ı͗'d означает обычно (см. выше) «быть глухим». В данном же случае, очевидно, надо перевести быть безмолвным.

[9] «snj mn». Gardiner переводит «upside down».

[10] Т. е. люди отнимают друг у друга пищу и жизнь. Перевод Gardiner'a «they crave for the bread of blood».

[11] Понимание Gardiner'a «Men laugh with the laughter of pain» не согласуется с общим смыслом контекста.

[12] Жажда убийства охватывает страну. Перевод Gardiner'a «None spends the night hungry because of death» не совсем понятен.

[13] Каждый заботится лишь о себе, по остроумному толкованию Gardiner'a.

[14] Я читаю не ś ꜣ mt, а ś ꜥ wt и полагаю, что это слово является производным от «ś ꜣ» «спина» и указывает на обычай Египтян в знак траура опускать волосы. Ср. мою статью в сборнике Эрмитажа (вып. III) «Наблюдения над Эрмитажными папирусами».

[15] Букв. перевод: «сердце поднимется из за этого к длине», «длина сердца» «ꜣw-t-ı͗b» означает в египетском «радость».

[16] Перед śꜥ-f надо дополнить «m» т. е. «за собой». «Человек заботится лишь о себе» как я перевел в тексте.

сына врагом, брата противником и человека, убивающего своего отца. Уста каждого полны словом: «я хочу»[1]. Все хорошее исчезло. Страна погибает. Законы издаются против нея. Плохо то, что делается. Опустошено то, что находят. То, что сделано, как будто никогда не было сделано. Отнимается собственность человека у него. Она передается чужому. Я покажу тебе собственника лишь с немногим, чужого же удовлетворенным. Ничего не делавший, он завладевает, опустошая (других). Будут ненавидеть жителей города из-за замалчивания слов[2]. Если произносится изречение и рука протягивается, вооруженная палкой, то люди говорят: «Не бей его!» Изречение в сердце человека подобно огню. Не болезнь[3] то, что исходит из уст моих. Страна гибнет, ибо много руководителей[4]. Бедным стал богатый своими доходами[5]. Зерна немного, а мера большая. Мерят с излишком. Ра отделился от людей. Он восходит (только) на час. Люди не знают, когда наступает полдень. Не различается тень его. Не ослеплен тот, кто смотрит на него. Не заполняются глаза мои водой[6]. Он на небе подобно месяцу. Не преступают его обычное[7] время лишь потому, что его лучи были пред лицом людей во времена предков[8]. Я покажу тебе страну проходящей сквозь несчастие[9]. Человек слабый рукой становится владельцем руки[10]. Спрашивают о здоровьи у того, кто (сам) справлялся прежде о здоровьи. Я покажу тебе нижнее над верхним, если ты последуешь за мной[11]. Люди будут жить в некрополе[12]. Бедняк создает себе богатства больше, чем [то, что вызывает уди-

---

[1] Вместо «wj« я читаю «j». Перевод Gardiner'a, сохраняющий «wj»: «every mouth is full of «Love-me» не понятен.

[2] Горожане, обычно называемые «cnḫ n nwt», т. е. «жители города», часто упоминаются на памятниках. (Ср. Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches-passim) Они соотвествовали тому слою среднего класса — nḏś, из которых рекрутировались чиновные, правящие круги той эпохи. Они, судя и по поучению приписываемому Аменемхету I, не сыграли той роли которую должны были сыграть в предупреждении смут. (См. Maspéro. Les enseignements d'Amenemhet I-er, 3, строка 3). Согласно свидетельству нашего текста они очевидно замолчали существование таковых.

[3] «wḫd» означает какую то болезнь, ср. Brugsch Wörterbuch, Suppl., 330 сл. и поэтому Gardiner отнюдь не правильно понимает данный контекст, переводя эту фразу: «No utterance of mouth is tolerated.».

[4] М. б. таков был и смысл фразы, «вельможи в совете страны», а не один царь.

[5] По остракону Петри. Эрмитажный папирус приводит не «доходы», а «рабов», детерминируя слово «bk» людьми.

[6] Т. е. тогда, когда они смотрят на солнце.

[7] «šśj» означает буквально «ловкость», «знание», а через это «опыт», «обычай».

[8] По остроумной догадке Gardiner'a смысл этой фразы означает то, что в виду отсутствия солнца в данное время, указывать часы дня приходится по опыту предков.

[9] См. выше, стр. 214 пр. 9.

[10] Человек социально и экономически слабый добьется значения.

[11] Буквально: (тебе) идущему за хождением моего тела.

[12] Даже здесь будут искать убежища.

вленіе][1], больше, чем существующее теперь. Незнатные будут кушать жертвенные дары[2]. Рабы будут возвышены. Не будет Илиопольский ном местом рожденія какого либо бога[3]. Царь тот придет с юга, Амени правогласный[4] имя его. Он будет сыном женщины из Передней Страны. Будет он сыном дворца Нехена[5]. Он получит белую корону[6]. Он наденет красную корону[7]. Он соединит на себе обе могучие[8]. Он умиротворит и Гора, и Сета тем, что они любят. Он обегающій поля с веслом из Nwd-t дерева в руке[9]. Люди будут радоваться в его время. Сын мужа[10] увековечит свое имя. Склонные ко злу, замышляющие враждебное, они заставят замкнуться уста свои из страха перед ним. Азіаты падут перед ударами его. Ливійцы падут перед пламенем его. Враги перед советом[11] его, дерзкие сердцем перед его мощью. Урей на лбу его замиряет для него дерзких сердцем. Будет выстроена стена князя[12], дабы не дать спуститься азіатам в Египет; пусть просят воды согласно обычному образу[13], чтобы утолить жажду своих стад[14]. Правда придет к своему месту. Грех будет изгнан. В радости будет тот, кто увидит это, кто будет служить царю. Знающий выльет воду для меня, когда

---

[1] «dwꜣ» стоит в лакуне.

[2] В Египте участіе в жертвоприношеніях было ограничено известным кругом лиц, правда весьма широким, но во всяком случае низы были исключены (ср. Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums I³, § 189).

[3] Т. е. царя. Этими словами наш текст очевидно становится в оппозицію к пап. Westcar, в котором предсказывается рожденіе будущих царей в Илиопольском номе.

[4] «mꜣc ḫrw». Обычно так говорят о покойниках, и очень странным является подобный эпитет по отношенію к будущему царю. М. б., это приписка одного из переписчиков, а м. б. и намек на имя предпоследняго царя XII дин., Аменемхета IV, тронное имя котораго гласило: «mꜣc ḫrw rc».

[5] Gardiner читает «h̲nḫn» и сопоставляет его с одним из названій для Верхняго Египта, приведенных Brugsch'ем Dict. Géogr. 599. Я читаю вместе с Каирским текстом «Nḫn» «Іераконполь».

[6] Т. е. корону Верхняго Египта.

[7] Корону Нижняго Египта.

[8] Корона Верхняго и Нижняго Египтов. Из šḫmtj с членом pꜣšḫmtj получилась греческая транскрипція этого слова ψχεντ.

[9] По остроумной догадке Gardiner'а мы имеем здесь указаніе на сакральный бег царя, изображаемый часто на стенах храмов всех эпох. В данном случае мы имели бы дело с «бегом весла». Ср. H. Kees, Der Opfertanz des ägyptischen Königs, 1912 г., 74 сл.

[10] Т. е. человек благородный. Ср. «mâr awelim» codex'а Ḫammurapi.

[11] В Каирском тексте стоит «dndn» «натиск», и это дало бы хорошій смысл.

[12] Эта же «стена князя» упоминается и в разсказе о Синухете: «я пошел на север и прибыл к стене князя, выстроенной для отпора азіатов» (25, в переводе Б. А. Тураева, Разсказ египтянина Синухета). О местоположеніи ее см. C. Küthmann, Die Ostgrenze Ägyptens, 1911 г., 32 сл. Шпигельберг полагает, что существованіе таких укрепленій на восточной границе Египта объясняет названіе евреями Египта Мицраим.

[13] Т. е. не с оружіем в руке, как в эпоху смуты.

[14] «cw-t», мелкій скот; очевидно эти азіаты, которые допускались в Египет, были «Schafnomaden», подобно Израилю в эпоху патріархов. Ср. Ed. Meyer, Israeliten u. ihre Nachbarstämme, стр. 303 сл.

увидит, что то, что я сказал, свершается. Пришла книга к благоприятному концу[1]. Написано писцом Махи[2]».

Текст, который я только что привел, действительно, очень интересен по своему содержанию. Он переносит нас ко двору царя Снофру, родоначальника наиболее мощной династии древнего царства, IV династии. Царь желая развлечься, приглашает пророка, и тот раскрывает ему скрытое будущее страны. Этим мотивом своим наш папирус весьма напоминает известные сказки папируса Westcar. Действие и там происходит при дворе одного из царей древнего Египта, а именно Хуфу (Хеопса) и там скучающему властелину Египта предсказывает будущее один из пророков его времени. И, конечно, так же, как и папирус Westcar, так же и наш папирус не были написаны в эпоху тех царей, в царствовании которых происходит действие, описываемое в них. Это исключает уже язык обоих текстов. Он вполне определенно указывает на эпоху Среднего Царства[3]. Перенесение действия в период Древнего Царства лишь литературный прием, истинное значение которого нам станет впоследствии ясно. В виду этого пред нами и встанет вопрос более точной датировки нашего текста. Данные языка его указывают лишь на эпоху среднего царства и ближайшего к нему периода. Египетская грамматика, к сожалению, еще не настолько разработана, чтобы высказаться более точно о времени происхождения. Для этой цели надо будет исходить не из формальных соображений, но из наблюдений, почерпнутых в самом содержании текста. Эд. Мейер вступил на этот путь более точной датировки нашего текста еще тогда, когда наш папирус был известен лишь в отрывках. Названный историк, изучая эти фрагменты, обратил внимание на то, что царь Мессия, который спасет, в конце концов, страну от разрухи, назван Амени. Амени же, по мнению Эд. Мейера, является сокращенной формой имени Аменемхета, имени характерного для XII династии. Этот же Амени назван в нашем тексте построителем «стены князя, дабы не дать спускаться азиатам в Египет». Эта же стена царя (или князя), как заметил Эд. Мейер, упоминается и в известном рассказе Синухета, повествующем нам о приключениях, пережитых египтянином начала XII дин. в Азии. Этот Синухет, царедворец Аменемхета I, родоначальника XII дин., бежит, узнав о смерти своего царя и опасаясь смут по случаю престолонаследия, из Египта. Описывая свое бегство, он и рассказывает нам, что ему при-

---

[1] Обычная заключительная формула.

[2] Имя писца сохранилось в заключительной формуле Эрмитажного папируса № 1116B.

[3] Как пап. Westcar, так и наш текст являются лучшими иллюстрациями для грамматики Эрмана, зафиксировавшей, как известно, классический период египетского языка, а именно среднее царство.

шлось пройти мимо «стены князя». «Я пошел на север, — рассказывает он нам, — и прибыл к стене князя, выстроенной для отпора азиатов, для поражения проходящих по пескам[1]». Из этого факта существования «стены князя» уже в эпоху Аменемхета I Эд. Мейер и делает вывод о том, что построителем названной стены был вероятно Аменемхет I. На основании этих двух наблюдений Эд. Мейер и полагает, что перед нами, в лице нашего эрмитажного папируса, предсказание ex eventu, составленное в царствование Аменемхета I и относящееся к событиям эпохи этого царя[2]. С датировкой Эд. Мейера, поскольку мне известно, последующая историография вполне согласилась. Но, несмотря на этот, так сказать, consensus gentium и высокий авторитет Эд. Мейера, мне думается все же, что выводы известного историка будут не вполне правильны и что несколько иная датировка нашего памятника будет более приемлема. Первое, что вызывает сомнение в аргументации Эд. Мейера, — это его отожествление Аменемхета I с Амени. Дело в том, что имя Амени не является сокращением для любого из царей, носящих имя «Аменемхета» и которых насчитывается четыре, а только одного, а именно Аменемхета II, как это справедливо указал Готье в своем «Livre des Rois»[3]. Аменемхет II назывался так еще тогда, когда он был наследником и продолжал называться Амени иной раз и в официальных надписях времени своего существования. В таком случае мы должны предположить, что под Амени нашего эрмитажного папируса кроется царь Аменемхет II, и это допустил действительно и Готье в своем «Livre des Rois»[4]. Но подобное отожествление противоречит историческому содержанию царствования Аменемхета II. Дело в том, что последний отнюдь не являлся объединителем Египта, его спасителем после многих лет разрухи. Он получил страну в наследство от преемника своего Сесостриса I-го вполне благоустроенной. И, конечно, в этот период апогея XII дин. и речи быть не могло о той разрухе, которую описывает мой папирус. Строго говоря, и Аменемхет I, с которым Эд. Мейер отожествил Амени эрмитажного текста, не является объединителем и спасителем Египта. Он, правда, являлся основателем XII дин., и ему приходилось бороться в начале со смутами[5], но ведь до него Египет был сплочен усилиями Ментухотепов, царей предшествующей XI дин., которая, действительно, судя по надписям и изображениям оставленным ею, сражалась и с египтянами, восставшими против го-

---

[1] Б. А. Тураев, у. с., 15 сл.
[2] Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums I³, § 280 и 280A.
[3] Mém. de l'Institut franç. d'arch. orient., XVII т., 293.
[4] Ibidem.
[5] Newberry, Beni Hasan I, pl. XLIV.

сударственного единства, и с варварами, азиатами, ливийцами и неграми, тревожившими пределы Египта[1]. Поэтому я думаю, что автор предсказаний нашего эрмитажного папируса не имел в виду Аменемхета I. Ведь трудно предположить и для придворного льстеца создание подобного детального описания преувеличенных ужасов эпохи, предшествующей Аменемхету I, тем более, связанного с неподходящим именем. Какая же цель могла преследоваться автором подобного предсказания ex eventu? Если он хотел подтвердить таким пророчеством из седого прошлого права на престол Аменемхета I, вероятно узурпировавшего престол у своего предшественника, то в таком случае он должен был бы более точно упомянуть и об Аменемхете I и о событиях его царствования. Вспомним то, что в сказках пап. Westcar, некоторыя части которых восходят к весьма далекому прошлому, названия первых трех царей V династии весьма точны. Конечно, все это сказанное мною не могло бы опровергнуть доводов Эд. Мейера, еслибы «стена князя» — царя, о которой упоминает наш папирус и рассказ Синухета, была бы построена одним лишь Аменемхетом I, как это, очевидно, предполагает Эд. Мейер. Но и это положение Эд. Мейера вызывает сильнейшее сомнение. Действительно, еслибы впервые укрепления на севере, называемые стеною князя, были бы построены Аменемхетом I, то тогда они не были бы названы просто «стеною князя», а именем, упоминающим и царя, построившего их. Таковыми были обычно имена сооружений египетских властелинов: «стена Аменемхета» или нечто подобное. Вообще противоречит духу египетских надписей забывать о великих деяниях царей[2]. И это априорное предположение вполне подтверждается. Мы имеем указания на то, что эти укрепления Египта со стороны Азии существовали уже в доисторические времена, как это устанавливает и Б. А. Тураев в своем издании Синухета[3], и что, как это ни странно, допускает и сам Эд. Мейер в другом месте своего труда[4]. Эти укрепления существовали и долго после Аменемхета I и XII дин., пока, наконец, в эпоху XIX дин. Wadi Tumilat т. е. та пограничная область, в которой была сооружена «стена князя», не была окончательно приобщена к собственному Египту[5]. Коль скоро названные укрепления так долго существовали, то и упоминание построения их в нашем папирусе должно иметь чисто условное значение «восстановления». Восстановление же их действительно требовалось, коль скоро азиаты наводнили

---

[1] Ср. Naville, The XI th Dynasty Temple at Deir al-Bahri I pl. XIV сл.
[2] См. В. Струве, Израиль в Египте, 1920 г., стр. 21.
[3] Б. А. Тураев, l. c., 15, пр. 4.
[4] Ed. Meyer, l. c. § 225.
[5] C. Küthmann, l. c., 27 сл.

страну. Восстановителями их могли быть, конечно, не только Аменемхет I, но и другие цари, а таким образом отпадает необходимость связать предсказание Ноферреху с событиями царствования Аменемхета I. Принимая же во внимание трудности отожествления царя Мессии Амени предсказания нашего текста с основателем XII дин., мы должны искать для возникновения нашего эрмитажного папируса иную, более приемлемую датировку, чем ту, которую предложил Эд. Мейер, и я надеюсь, что эта датировка несколько рельефнее еще выявит истинный пророческий характер текста. Для этой другой датировки мы действительно нашли кое-какие данныя. Первая — упоминание о месте происхождения царя-мессии. «Он будет сыном женщины из «передней страны», он будет отпрыском дворца Нехена». Передней страной египтянами называлась не только Нубия, но и крайний юг «Верхнего Египта»[1]. К нему, кажется, мог быть причисляем и Нехен. Поэтому я полагаю, что в этих двух фразах, упоминающих о месте рождения царя Мессии, имеется известный параллелизм. Будущий царь родился в Нехене, в Гиераконополисе, на юге Египта.

Об Аменемхете I мы ничего не знаем такого, что указывало бы на связь его с этим городом Нехеном. Наоборот, мы имеем основание предположить, что Аменемхет I был родом из Фив, и в его возвышении—над Ментухотепами XI дин., может быть, отразилось торжество Фив над соседним Гермонтисом[2]. Но если XII дин. не была связана с Нехеном-Гиераконполисом, то зато с этим городом или, вернее, лежащим против него Элькабом, который с Нехеном образует как бы один город, разделенный Нилом, — находилась в связи та семья, которая в лице XVII дин. добилась престола обеих стран. Номархи Элькаба, были одними из немногих, которые сохранили свое мощное положение и после XII дин., которая в лице последних своих представителей пыталась сломить мощь довольно независимой еще местной знати[3]. В эпоху XIII дин. они даже породнились с царствующей династией[4]. Когда же началась борьба за освобождение от ига Гиксосов, то элькабские номархи или, вернее, люди, вышедшие из их семейств, деятельно поддерживали их, и из среды их вышли те два доблестных воина, которые участвовали с честью в многочисленных битвах, создавших великое государство начала XVIII дин.[5]. На близость этой знатной семьи к фиван-

---

[1] Ср. Erman, Glossar, 169.

[2] Бог Амон, бог Фив-города, а не нома, как впоследствии, был семейным божеством XII дин., в противоположность XI дин. имевшей семейным богом Монту. Ср. рассказ Синухета. 207 и к этому Gardiner, Notes on the Story of Sinuhe (Rec. d. trav., 33, 229).

[3] Ed. Meyer, Gesch. d. Alt. I^3, § 301.

[4] M. Pieper, Die Könige Aegyptens zwischen dem Mittleren und Neuen Reich, 1904 г., 2 сл.

[5] Iḥ-mś сын ¦b¦n¦ и Iḥ-mś Pn-Nḫ bjt. Ср. Sethe, Urk. d. 18 Dyn., 1 сл. и 32 сл.

ским правителям указывает и то обстоятельство, что в раннюю XVIII дин. существовали наряду с «царским сыном Куша» и «царский сын Элькаба»[1]. В виду этого я полагаю, что на это предсказание о происхождении царя Мессии из Нехена надо смотреть, как на связь нашего текста с эпохой перехода от среднего царства к новому, и что XVII дин., организовавшая победу над Гиксосом, может быть происходила из Гиераконполиса. Захватив затем в свои руки Фивы, они могли оставить въ Элькабе свою младшую ветвь. Эта связь не потерялась с течением времени, и сородичи их в Элькабе оказались самыми деятельными помощниками в деле освобождения Египта от гиксосов. Но, кроме этого упоминания Нехена, на тот же смутный период после среднего царства указывает имя пророка «Ноферреху». Имя это очень редко.

Среди многочисленных имен, собранных Lieblein'ом в его «Dictionnaire de noms hiéroglyphiques», оно встречается только раз на одной из каирских стэл[2], и здесь наряду с ними встречается и имя Bbj, имя весьма популярное в эпоху XIII дин. и последующую за нею. На ту же эпоху перехода от среднего к новому царству указывало то социальное положение, которое занимал пророк Ноферреху, услаждающий и потрясающий своими предсказаниями царя Снофру. Вспомним, что говорят придворные на вопрос царя— указать ему человека, способного его развлечь прекрасными речениями. «Это великий херихеб Баст, о царь, владыка наш (говорят они), Ноферреху имя его». И они прибавляют еще: «Это неджес, могучий своею дланью». Любопытно, что буквально такая же фраза встречается в титулатуре Сенмута, фаворита царицы Хатшепсут, эпохи середины XVIII дин.[3].

Кто же были эти неджес? Этимологически это слово обозначает «маленький» и указывает нам на то, что пред нами не человек высших ступеней социальной иерархии. Это чрезвычайно любопытное указание. Херихеб нашего папируса не является царевичем или знатным, каковыми были херихебы древнего и начала среднего царства. Он человек иной социальной среды, он — «неджес». Эти неджес начинают появляться в эпоху перехода от древнего царства к среднему и весьма часты на надписях среднего царства. И за этот долгий промежуток времени социальное положение их успело довольно значительно измениться. В эпоху предшествующую среднему царству и также в начале среднего царства положение их вполне соответствует этимологическому значению «неджес», т. е. маленький. В надписях этого периода они рисуются людьми слабыми, беззащитными, которых можно без-

---

[1] A. Wiedemann, Aeg. Gesch. I, 9.

[2] У. с., 58. n° 1443.

[3] Sethe, Urk. d. 18 Dyn. 414,17

наказанно обидеть и непритеснение которых является такой же заслугой, как и непритеснение сирот и вдов. Так, Ахтои I, номарх Сиута, из периода X дин., хвалился тем, что в его время «не убивался ребенок рядом с матерью его и неджес рядом со своей женой»[1]. Преемник его Ахтои II уверяет, что «он позволил неджесу брать себе хлеб свой, также жене его, вдове, и сыну ее»[2]. Амени, номарх Бенихассанского нома, современник Сезостриса I, пишет, что он не обижал дочери неджеса и не оскорблял вдовы[3], и т. д. Такие примеры можно умножить ad libitum. Но и из приведенных примеров ясно видна социальная приниженность этого класса. В течение среднего царства положение их меняется. Неджес становится в ряды классов, вершающих судьбу страны. Он начинает называться наряду со знатью. Так, например, в знаменитых контрактах Хапиджефаи мы читаем следующие слова номарха. «Вы знаете, что то, что дает какой нибудь сер (т. е. знатный) или какой нибудь неджес в храм от первенцев своей жатвы...»[4] и т. д. Из того же источника мы узнаем, что неджесы могли владеть, подобно знати, и крепостными крестьянами. Из этого мы видим, что неджесы уже не относились к низам, а к тому слою общества, который мы могли бы назвать средним классом. Эти неджес пестрели на заупокойных плитах Абидосского и других некрополей[5], свидетельствуя об экономической мощи людей подобного положения. Настолько эти неджес являются обычным явлением в египетской жизни того времени, что даже в сказке на чудесном острове, затерявшемся среди моря змий, владыка его, обращаясь к египтянину выброшенному волнами на остров, называет его неджес[6]. Подобное выделение среднего класса в эту эпоху объясняется политикой второй половины XII дин. Если по наблюдениям Эд. Мейера эпоха XI дин. является периодом расцвета власти номархов, то в XII дин. эта власть начинает постепенно ограничиваться, чтобы во вторую половину XII дин. в большинстве из номов окончательно захиреть[7]. Подобное изменившееся отношение центральной власти к областным верхам должно было вызвать известное сопротивление со стороны последних, и правительство в этой своей борьбе со знатью очевидно, опиралось на средний класс неджесов. И благожелательное отношение правительства до известной степени способствовало укреплению

---

[1] Griffith, Siut, pl. 20, 33.

[2] Ibidem. pl. 15, 9—10.

[3] Lepsius, Denkmäler, II, 122,18.

[4] Aeg. Zeitschr, 1882. Erman, Zehn Verträge aus dem mittleren Reich, 181, соотношение между знатью и ndś, было тоже, что и между mär awelim и muškênu cod. Ḫammurapi.

[5] Lange u. Schäfer, y. c. passim.

[6] В. С. Голенищев, Les papyrus hiératiques de l'Ermitage, pl. 3, 69.

[7] Ed. Meyer, l. c. § 302.

неджесов в социально-экономическом отношении. Но, наряду с повышением их социально-экономической ценности, должно было повыситься и их культурное значение. Должно было теперь в сильнейшей степени проявиться и их стремление приобщиться к знати и в знании, и в науке своего времени. Действительно, они стремились отдавать своих детей в школы писцов, чтобы образование поставило их наряду с детьми знати. Свидетельством этого может служить начало известного наставления Дуау, намеревавшегося отдать сына в придворную школу: «Начало наставлений... Дуау, своему сыну Пиопи, когда он плыл на юг ко двору, чтобы отдать его в дом учения писанию, чтобы не остаться ему позади сыновей знати, которые при дворе»[1]. В знание же, и даже наиболее важную область его, входила и магия. Естественно было поэтому стремление неджесов приобщиться и к этой отрасли науки. И среди них возрасла настолько сильно самоуверенность в силе своих познаний, что они надеялись оставить позади себя и магов из знати. Так, напр., в сказках папируса Westcar, относящихся по языку к эпохе среднего царства, скорее к концу его, появляется херихеб Деди, являющийся неджесом, который своими познаниями оставил далеко позади себя своих конкурентов из царевичей или из знати, про деяния которых рассказывалось до того. Все сказанное мною проливает свет на истинное значение появления в нашем папирусе неджеса Ноферреху, на которого придворные указывают, как на мудреца, способного развлечь царя. Ведь очевидно же из вышеприведенного, что наш папирус был составлен в эпоху усиления культурной мощи класса неджесов, и это свершилось, надо полагать, уже в эпоху второй половины XII дин.[2], а не раньше, и, таким образом, и это обстоятельство говорит против датировки предсказаний Ноферреху царствованием Аменемхета I. Но окончательно подтверждает мою датировку и отвергает датировку, предложенную Эд. Мейером, та часть предсказаний Ноферреху, которая непосредственно предшествует описанию царя Мессии: «Я покажу тебе страну проходящей сквозь несчастие. Человек слабый рукой становится владельцем руки. Спрашивают о здоровьи того, кто (сам) прежде справлялся о здоровьи. Я покажу тебе нижнее над верхним, если ты последуешь за мною. Люди будут жить в некрополе. Бедняк создаст себе богатства больше, чем то, что вызывает удивление, больше, чем существующее теперь. Незнатные будут кушать жертвенные дары. Рабы будут возвышены». В начале предсказания мы читали о низвержении на-земь вельмож. Описывая царя мессию, Ноферреху называет его сыном мужа, т. е. подчеркивает его благородное происхождение.

---

[1] Б. А. Тураев, История древнего Востока, I, 231.

[2] Отдельные случаи выдвижения могли быть конечно и раньше ср. напр. стэла Ити XI дин. (Lange und Schäfer, у. с. I, стр. 1).

«Люди будут радоваться в его время. Сын мужа увековечит свое имя». Эти детали в описании грядущих бедствий и грядущего спасения для нас очень важны. Они нам дают окончательный критерий для датировки разбираемого нами эрмитажного папируса. Ведь эти только что подчеркнутые мною детали указывают нам на то, что в описании разрухи эрмитажным папирусом нашла себе отклик не одна лишь простая революция, которых было много в Египте, когда одна династия сменяла другую. Нет, пред нами в лице предсказания Ноферреху более глубокое и интересное явление исторической жизни египетского народа. Перед нами социальная революция, восстание низов на господствующие классы. А это то, о чем так ярко свидетельствует другой текст, относимый мной к той же переходной эпохе от среднего к новому царству, речения Ипувера Лейденского музея[1]. В эпоху, предшествующую XII дин., подобной социальной смуты, восстания низов на верхи не было. Наоборот, если были насилия и в эту эпоху, то это были насилия со стороны знати против народа. Так, например, в рассказе о красноречивом крестьянине, относящемся к эпохе X дин., обиженный крестьянин обращается к знатному вельможе со следующей обвинительной речью: «Великий домоправитель, господин мой, вельможа вельмож, богатейший из богатых, ты должен быть действительно вельможей из вельмож и богатейшим из богатых. Ты руль небесный, столп земли, мерный шнур, не падай! Великий господин берет у вдовы и грабит одинокого. Ведь умереть придется вместе со своими подчиненными. Неужели ты думаешь быть человеком вечности? У тебя по части правосудия плохо, — оно прогнано со своего места. Чиновники неправедны. Тот, кто должен давать воздух, стесняет дыхание. Кто должен изгонять утеснителя, приказывает, чтобы тот затопил город. Ты силен и крепок. Твоя рука насильничает и сердце жадно. Как желает обиженный твоей погибели... и т. д.»[2]. Знать в своих автобиографических надписях хвалится тем, что она не притесняла народ. Она уверяет, что не делала различия между великими и малыми, т. е. между знатными и незнатными, в то время, как Ипувер Лейденского текста[3] горюет над тем, что не делается больше разницы между благородными и неблагородными. О насилиях же низов над верхами одинаково определенно свидетельствует и эрмитажный папирус 1116 B recto. Поэтому я и прихожу к тому выводу, что предсказания, служащие содержанием этого текста,

---

[1] Об этом папирусе я буду подробно говорить в одной из моих ближайших статей «Социальная революция в Древнем Египте». До этого я могу отослать читателя к изданию этого папируса Gardiner'ом, Admonitions of an egyptian sage. 1909 г.

[2] Тураев, Ист. др. Вост., 251 сл.

[3] Gardiner l. c., 4,1.

относятся к той смутной эпохе, которая сменила мощную XII дин. В эту эпоху национальной скорби и разрухи, когда основы государства были потрясены и восстанием низов, и вторжением иностранцев, создавалась благоприятная почва для возникновения пророческой литературы. Ведь перенести такое тяжелое время можно лишь при уверенности в неизбежном и близком конце его. Неуверенные в этом и согбенные бедствиями лихолетия мечтают о смерти и самоубийстве; смерть является для них, «как возвращение в дом человека после многолетнего пребывания в плену»[1]. Желающие жить пытаются уверовать в пришествие спасителя, в пришествие мессии, который мог бы исторгнуть несчастную страну из хаоса разрухи. Люди обращают взор к прошлому, они вспоминают о золотом времени, когда царил над миром Ра, царь людей и богов, и они мечтают о том, что это время снова возвратится, ибо этот царь Ра «не различает боязливого от дерзкого сердцем. Он приносит прохладу страдающему от жары. Говорят, он пастух для всякого. Нет зла в его сердце. Если уменьшится его стадо, то он проводит день, чтобы собрать его»[2]. Но простое предсказание приближения мессии, спасителя от бедствия, сталкивается с сомнением в истинности этого пророчества; полной уверенности в спасении оно не могло создать. Такая уверенность могла быть создана установлением такого факта, что в прошлом такие пророчества бывали выявляемы устами мудрецов древности и что они в свое время блестяще подтверждались. И ради достижения такой уверенности в правдивость предсказаний, вызванных скорбью современности, создался сборник сказок вроде Pap. Westcar с предсказанием мудреца Деди царю Хеопсу о восшествии на престол V дин. Если это предсказание сбылось, то сбудется предсказание и о гибели Гиксосов и пришествии царя-спасителя. Но эта уверенность в скорый конец несчастий могла быть созданной и другого рода предсказаниями, вложенными в уста мудреца древности, а именно пророчеством, которое вполне согласно истине предсказывало бы то ужасное время, которое переживалось современниками действительного автора предсказаний. Если же это пророчество о бедствиях далекого будущего сбылось, то и следовавшее за ним предсказание о близком конце этой разрухи, могло бы быть воспринято с бо́льшей верой. Очевидно, этой цели и добивался тот неизвестный нам автор, который устами неджеса Ноферреху сперва развернул картину грядущих, в действительности же современных ужасов, а затем уже надеялся утешить свою родину пророчеством о скором явлении царя мессии Амени, означающего «принадлежащий Амону», «посланник

---

[1] Тураев, l. c., 243.
[2] Gardiner, l. c., 11,11 сл.

Амона», т. е. того бога, по приказанию которого цари XVII дин. начали освободительную войну против Гиксосов[1].

Если это мое толкование нашего папируса окажется правильным, то пророческая литература древнего Египта предстанет пред нами в ином освещении. Для нас станет ясной генетическая линия, соединяющая наше пророчество конца среднего царства с пророческими памятниками предшествующей и последующей эпохи многовековой истории древнего Египта. Сравним строки нашего эрмитажного папируса о грядущем царе спасителе со свидетельством мессианического чаяния, другой более ранней эпохи — IX — X дин., когда насилия знати и также вторжение варваров повергли страну в бедствие. Тогда томление по спасителе нашло отклик свой на стенках саркофагов в тихой обители мертвых. Древней легенде о рождении Гора, возстановителя попранных прав отца своего, победителя злого Сета, бога пустыни, таящей врагов Египта, была придана тогда драматическая форма пророчества о пришествии мессии, которое должно вселить радость и ликование в сердца богов и людей исстрадавшейся страны. Исида, беременная Гором, восклицает: «Я—Исида, я сестра Осириса. Семя его во мне. Я воздвигла образ бога, как сына моего. Он должен властвовать над этой страной, над наследием отца своего Геба. Он должен говорить для отца своего Осириса. Он должен убить Сета, врага отца своего Осириса. Придите, о боги, защитить его во чреве матери». Тоже говорит ей Ре-Атум: «О, ты беременная, я даю знать тебе: мальчик это, которого ты несешь и которого ты родишь богам. Но ты не уходи. Близок враг, который убил и отца его»[2].

Наш эрмитажный папирус высказывает свои мессианские чаяния уже в более опеделенной форме, и является в этом отношении предтечей тех предсказаний поздней эпохи, которые дошли до нас в демотической литературе. Они восходят к втор. пол. III стол., когда народ Египта снова был охвачен зарождением национального самосознания и когда в среде его зарождаются мечты об изгнании греков и восстановлении национального государства, и надежда на сокрушение ненавистного греческого господства поддерживалась предсказанием горшечника царю Аменофису о том, что город у моря, т. е. Александрия, будет превращен в пустырь, где будут сушиться сети рыбаков, а боги Благополучия переселятся в Мемфис. В эту же эпоху была создана демотическая хроника, содержащая серию оракулов. Начало ея относится к далекому прошлому, к последним национальным династиям XXVII — XXX, и заканчивалась серия, наверное, пророчеством о

---

[1] В. Струве, Пребывание Израиля в Египте, 10.

[2] Pierre Lacau, Textes religieux (Rec. d. trav. 29, 143) и прекрасный перевод G. Roeder, Die ägyptischen Sargtexe und das Totenbuch,—Arch. f. Religionswissensch. 1913 г., 83 сл.

восстановлении национального государства в недалеком будущем[1]. Очевидно, что эта демотическая хроника является дальнейшим развитием пророческой литературы, именно предсказаний Нофферреху.

Но, если согласиться с моей датировкой и толкованием нашего эрмитажного папируса, может быть даже станет более явною, более понятною связь пророческой литературы древнего Египта с пророческой литературой иного великого народа, религиозное творчество которого легло в основу мировоззрения народов европейской культуры. И может быть дальнейшие исследования в этой области дали бы кое-какие результаты.

В. Струве.

---

[1] В. Струве, Развитие храмового иммунитета в Птоломеевском Египте (Журн. Мин. Нар. Просв., 1917, 227).

К грузинским надписям из Месхии.

Интерес к месхийским надписям многосторонен. Соответственно подход к ним может быть различный. Нас интересует этнологическая сторона. Этого интереса нельзя исключить и тогда, когда речь о процессе слияния в стране армянских и грузинских элементов сравнительно поздней исторической культуры: в отложениях этого порядка также пробиваются переживания до-исторической этнической были. Естественно, ближайше напрашиваются на палеонтологический анализ племенные названия, выступающие самостоятельно или осевшие в названиях географических пунктов и личных именах, вообще термины этнической культуры. Месхия сейчас представляет в особо сильной степени живой очередной интерес, так как она включала в себя более или менее определенный район пребывания баскского племени. Районов, имеющих более близкое отношение к баскам, на Кавказе несколько. Одни из них по форме племенного названия, закрепившегося за ними, наследие народов-k, другие народов-p: названия первых морфологически относятся к категории мн. числа с заднеязычным его показателем ряда k̇ (→ k) → ğ (→ g) → q̇ (→ q), так A-bas-k (Abas-g), *A-bas-q̇, resp. Aφq̇az[1], Lāш-q̇ (La-wш-q̇)[2], Mes-q̇, Mo-k, Hay-k[3], другие — к категории мн. числа с губным его показателем из ряда v (w) || m ↗ p → b → φ, так A-φş-wa, Baϑ̇-bı. В средние века, да и раньше всплывают районы, resp. населявшие их народы сродного по названию с басками племени с наименованием, оформленным при помощи плавного показателя множественности n → l: -ıl (||-ır) ⟵ -ın[4], именно Bas-ıl, A-pш-ıl→A-φш-ıl. С этим анализом мы спускаемся ниже эпохи возникновения трехсогласности корней, общей выше этого пласта у яфетических языков с семитическими, когда функцио-

---

[1] Н. Марр, История термина «абхаз» (ИАН, 1912), стр. 697—706.

[2] Н. Марр, Из поездок в Сванию (летом 1911 и 1912 г.) (ХВ, 1913), стр. 32. Теперь однако Lāш-q̇ ← Lawш-q̇ из *Lom-q̇ || Rom-q̇: прежняя этимология отпадает, см. Яф. Сборник, I, 50, пр. 1.

[3] Н. Марр, Астрономические и этнические значения двух племенных названий армян (ЗВО, XXV) стр. 237 сл.

[4] Бацбии или цова-тушины сохранили пережиток этой формы мн. числа в видѣ -ı, поскольку в их речи n исчезает бесследно.

нальный k [пережиток йонского племенного слова *kin-i ← q̇in-i] становится коренным, и в таком облике слово означает и «светило» («звезда», «луна» и т. п.) [1]. И двухсогласный корень нашего этнического термина может быть сближен с представлением о свете, но это отводит нас несколько в сторону от басков: для более близкой к нам и более определенной эпохи племенной жизни басков требуется трехсогласность корня, притом с функциональным «k» или его разновидностью в качестве 3-го коренного, — та трехсогласность, которая дает слову и значение определенного «светила» («звезда», «луна» и т. п.). К народам с формой нашего этнического термина из этого глоттогонического пласта ($\sqrt{vsk}$ || $\sqrt{msk}$ ↗ $\sqrt{psk}$ и т. д.) мы и можем в первую очередь обращаться как к непосредственным частям баскского племени, и ими населенные края Hayk'ия (Армения), в частности Мокия (Mok-q), Месхия (Mesq̇eϑ, Sa-mϑq̇e), А-баския (Абхазия, но не Лāшх т. е. «Цхенисхальская Свания», раз это — Рошхи) и должны привлечь прежде всего наше внимание, хотя бы это были лишь оставшиеся оазисы, допустим, одно время сплошного расселения баскского племени по всему Кавказу. Этапы ли баскской миграции [2] или районы пережиточного пребывания басков, эти четыре пункта, конечно, успели этнически переродиться не менее, чем оторвавшиеся от них пиренейские баски, прошедшие [ли] через ряд миграционных этапов [или нет, и как бы, когда бы и] где бы этот разрыв ни произошел, и понятно, нет основания и в черте кавказских пепелищ басков ожидать первичного состояния интересующих нас элементов в непочатости, но пережиточные их следы мы в праве искать и в живой речи и в древних памятниках таких районов. Особый интерес присущ Месхии, как области на рубеже Грузии и Армении, население которых имеет притом, независимо от этой области, счеты с тем же баскским племенным составом, грузины с басками под названием именно месхов, армяне с басками под названием hайк'ов и моков. Месхия, по грузински Mesq̇-eϑ-i или Sa-mϑq̇-e (↖*Sa-msq̇-e), собственно ее население оставило след и в названии первоначальной столицы Грузии — Mϑq̇e-ϑa (↖*Msq̇e-ϑa, resp. Mesq̇-ϑa) [3]. В надписях самой Месхии ряд этнологически интересных реалий, даже в надписях позд-

---

[1] Н. Марр, Астр. и этн. знач. двух плем. назв. армян, стр. 239—240.

[2] По отказе от первой мысли об исходе басков с Кавказа, я держался одно время этого [теперь также оставленного мною] взгляда, как то явствует из предисловия этапно интересной статьи об происхождении баскского языка, порученной проф. баскского языка в Бильбао Resurreccion Maria de Azkue для напечатания в испанском переводе в трудах «Баскского Дня», двухгодичного съезда басков в Сан-Себастиане. [Ввиду морального основания больше не ждать, статья та имеет появиться в одном из наших изданий].

[3] И в этом названии города имеем pl. tantum, но не -eϑ с эмфатическим а (ср. Н. Марр. Происхождение термина «абхаз», стр. 704), а -ϑa, какое бы у последнего суффикса ни было отношение к абхазскому -ϑa в названиях населенных пунктов. В только что полученной

них, как. напр., в надписи XVI-го в. о возобновлении древнейшей церкви в Валэ, где находим термин saqlisr ďal-i[1] «невестка дома». Это описательное бытовое выражение, воспроизводящее в грузинской передаче абхазский или а-баск'ский, т. е. баскский термин аӡаӡа[2], на месте в Месхии в обиход грузин вошедший позднее, по всей видимости, через месхов, также, следовательно, басков; тем не менее это бытовое выражение сохраняет свое первичное этнологическое значение, как впрочем независимо и термин r-ďal || s-ďal, имеющий занять нас в связи с историею так называемого шумерского sal, одного из выделенных с особым интересом в недавней работе В. К. Шилейко «титулов»[3]. Речь будет идти не о простом признании в нем яфетического слова[4], а об его палеонтологическом освещении, его глубоких корнях в до-исторической яфетической почве. Однако такой углубленный этнологический подход к эпиграфическим данным требует соответственной уверенности в их чтении, и вот эта уверенность значительно ослабляется в виду расхождений, выясняемых ниже между подлинниками и чтениями, даже тогда, когда чтения принадлежат такому искушенному работнику по грузинской эпиграфике, как Е. С. Такайшвили. В этот раз дело идет об его работе «Разбор грузинских надписей на камнях, доставленных из Поцховского участка в Церковный музей Грузинского экзархата»[5].

Здесь в надписи каменного креста одно из таких существенных расхождений. Надпись, к сожалению, лишь частично доступна для проверки: один ее столбец, начальный, не представлен в автотипном воспроизведении. Проверяемая часть, кроме того, требовала бы автопсии. Есть основания сомневаться в окончательном установлении чтения 3-й строки 2-го столбца с началом 4-й. Если это ႨႧႠႬ, как читает Т., то формально он, конечно, прав, раскрывая его в «ითანქესი | თა», но, во-первых, смущает формула

обстоятельной сводной статье ([illegible] в [illegible] 1920, № 2, стр. 19—22) Л. Меликсет-бегов поднимает контроверзу о времени основания Мцхети и в связи с ней о сравнительной ценности для вопроса «современных (sic)» сведений классических писателей «первых веков» и «сказочных рассказов груз. источников IX—XI веков», но вопросы эти вовсе не так просты, как их представляет себе уважаемый автор

[1] Е. Такайшвили, Надписи церкви в Вале (ИКОМАО, II, Тифлис 1907), стр. 73, надп ск. 10—11.

[2] П. Чарая, Об отношении абхазского языка к яфетическим (МЯЯ, IV), Спб. 1912, стр. 44, 108: «аӡаӡа .. дословно...: «невестка (жена?) дома, семейства». Как теперь выясняется, Чарая был прав во второй части -ӡа «невестка» подозревая слово с первоначальным значением «жена», что имеем в г. s- ďal, его второй части — -ďal.

[3] Ассириологические заметки Титулы SAL, NIN и SAL.ME LUGAL в документах XXVIII—XXIV веков (ЗВО, XXV, стр. 133 сл.).

[4] Н. Марр, Надпись Русы II из Маку (ЗВО, XXV, стр. 24—25, прим. 7).

[5] ИКОМАО, II, Тифлис 1907, стр. 63—69. Ср. наши замечания (ХВ, VI) к чтению Такайшвили в разборе одной Зарзмской надписи.

«во имя Иоанна» (даже не «св. Иоанна»), а затем следовало бы отметить. что собственно თ замечается в конце 3-й строки («იოასნესით ¦ ა») и ა представлен буквой ჲ, что̀ едва-ли так легко приурочить к тому времени, 2-й половине XI-го века, к которому Т. относит надпись. Такое использование ჲ вм. ა наблюдаем в ჯუ̃ჲ = ჯუ̃ა, своеобразном сокращении ჯუარი «крест». И в 1-й строке, где не две (სლ), как то читает Т., а бесспорно четыре буквы, первые две можно бы признать за სხ или სა, опять, быть может, своеобразное сокращение вм. სახელითა, и в таком случае следующие две буквы ლი (?) невольно пришлось бы объединить с თა 2-й строки в ლ̃ითა, т. е. получить в общем обычную формулу სახელითა ღვთისაჲთა, resp. ღმრთისაჲთა «во имя Бога», но и тогда იეთ ¦ ჲ 3-й и 4-й строк остается камнем преткновения. Но одно вне всякого спора, это то, что сооружают настоящий крест не «Швавасдзевы», а «дети атабега Кваркварэ». В начале 6-й строки не შვ, а ყვ под титлом, опять таки своеобразное сокращение ყუარყუარე kuarkuare «Кваркварэ» [1], за ним в той же строке не ავ, а ათგ (или ათბ?) под титлом, что̀ с ის в начале следующей строки дает ათაბაგ|ის, в. 8-й строке не ავგთ = ავაგეთ, а ავჴ, что̀ с тремя буквами 9-й строки მრთ, как читает и Т., и с двумя буквами 10-й строки ეთ (а не ლთ, как воспринял Т.), дает ავჴმართეთ, и для восполняемого Т. «ქვითა» нет никакого оправдания в тексте, как нет на камне никаких признаков существования 11-й строки.

Таким образом вм. «сей крест соорудили мы Швавасдзевы из цельного (камня)», как переводит Т., подлинное чтение надписи дает «сей крест мы, дети атабега Кваркварэ, воздвигли», и потому требует соответственной поправки заключение Т. [2]: «Судя по начертанию букв, надпись эта не позднее XI в. Эристав Иоанн, вероятно, Иоанн Джакель, живший при Георгии II (1072—1089)». Атабегов Кваркварэ пять, и с ними мы перемещаемся в века XIV—XV, и палеографическое уточнение даты нашей надписи за указанные пределы не может выходить.

О надписи каменной купели [3] труднее дать какое либо окончательное решение, так как ее первая половина не представлена в автотипии, но воспроизведение фотографии второй половины дает возможность утверждать, что подлинное чтение ускользнуло от Т. В самом конце отведено совершенно неприемлемое место родительному с отношением მისას в сочетании გუჩისა მი-

---

[1] В Месхийских надписях замечаем еще ту особенность, что титло ставится иногда над словами, именно полностью высеченными, напр. მე̃ «я» (нп Альский ц., ск. 2, нп. ц. Калла-Боййя, 1-я полов., ск 6), და̃ «и» (нп Альский ц., ск. 2) все в цит. работе Е. Такайшвили.

[2] Стр. 68.

[3] Ц. с., стр. 68—69

სასა, будто могущем означать «сына Куза», причем Т. констатирует неизвестность имени «Куз». Однако, все эти смущающие данные получаются потому, что კუზისა ძისასა в переводе Т. «сына Куза» прочтено вм. [ა]|სულს და ძეს თჳსსა (или [ა]|სულის და ძის თჳსა?) «для дочери и сына [своего вм. своих?]»[1]: восстанавливаемая мною буква ა берется с конца 2-й строки, где Т. ее читает, очевидно, по оригиналу. Во 2-й строке 1-й комплекс ლ̃ბსა, а не ჭ̃ბსა, как то читает Т., раскрывающий его в ზეობასა. Но самое трудное дело с 1-й строкой воспроизведенной части надписи: Т. читает ქორონიკონსა (= ქრკნსა) პგ «в короникон 83», причем допускает, что вм. одной цифры «3» стояли две «18», т. е. дата или 83 или 98 грузинской эры, следовательно или 863 или 878—879 г. «Таким образом», пишет Т., «не может быть сомнения в том, что купель сделана в 863—879 гг., но вернее в 863 г. Это — одна из древнейших датированных надписей»[2]. Между тем остатки букв по автотипному воспроизведению дают основание вычитать <ს> აბანლ = საბანელ «купель», ни слова «коронпкон», ни даты на лицо нет[3].

После этих случаев вызывают сомнение и другие чтения, так напр., сомнительно восстановление (ფა)რსმან «(Па)рсман» в фрагментарной надписи Альской церкви[4], не приемлемо и другое предлагаемое чтение ადარნასემაჲ «Адарнас», прежде всего потому, что в грузинском подлиннике сохранившаяся часть имени не რსმნ, а რნმნ, а затем требуется восстановление женского имени, так как два лица, по всей видимости, супруги, говорят об устроении «места погребения» для себя и своих детей; из этих двух лиц одно — Асап, очевидно, муж, а другое должно быть женой, რნმნ: это, повидимому, остаток или [ბო]რენამან или [მა]რინემან и т. п.

Факт тот, что надо быть крайне осторожным, когда приходится пользоваться для ответственных исторических, тем более лингвистических, построений изданными чтениями грузинских эпиграфических памятников.

Н. Марр.

---

[1] Постановка дочери на 1-м месте — такой же пережиток психологии матриархальной общественной среды, как დედ-მამა «мать <и> отец», ცოლ-მარი «жена <и> муж» и др. повседневные и ныне бытовые грузинские выражения.

[2] Ц. с., стр. 69.

[3] Интересен сам термин, очевидно, бытовой местный грузинский вм арм. awazan -ι, или греч. embaz- ι. Орбелиан прямо указывает, что საბანელ-ი значит «купель» («...ავაზანი გინა ემბაზი») и если у Чуб. даже во втором издании в русских переводах дается лишь «купальный, купальня, ванна», то это результат невнимательного отношения к приводимому им же грузинскому толкованию: «...ავაზანი გინა ემბაზი».

[4] Ц. с., стр. 69.

К изданию Юань-чао-би-ши[1].

(Монголун нигуча тобчиян).

В статье «À propos des Comans»[2] P. Pelliot сообщает, что пользуясь имеющимися у него ксилографским изданием Юань-чао-би-ши 1908 г. и старым рукописным экземпляром, приобретенным им в Китае, он восстановил полностью монгольский текст, транскрибированный в этом сочинении фонетически китайскими иероглифами, и надеется в близком будущем опубликовать свою работу. В той же статье мы находим и образчик восстановленного, при помощи европейской лингвистической азбуки, монгольского текста в объеме целого параграфа (§ 188). Таким образом на этот раз видимо близко к осуществлению дело, о котором так часто говорилось и которое сильно озабочивало русских востоковедов. Если последние, в частности, монголисты, располагая с 70-х годов списком этого важного сочинения, не пошли далее слабых опытов в деле его издания и использования, то объясняется это, помимо разного рода случайных обстоятельств, главным образом тем, что при неразработанности вопроса о развитии фонетики китайского языка, не имелось твердой почвы для установления деталей системы транскрипции, примененной китайцами в XIV в. В настоящее время в этом отношении достигнуты серьезные результаты и за дело издания взялся столь выдающийся синолог, как P. Pelliot, и это дает основание надеяться на скорое и вполне удовлетворительное его осуществление, тем более, что P. Pelliot имеет большой опыт в разборе самых разнообразных письменных памятников и в восстановлении текстов на различных языках Азии.

---

[1] В согласии с западно-европейской транскрипцией здесь употребляется наименование Юань-чао-би-ши вместо Юань-чао-ми-ши, утвердившегося в русской литературе со времен арх. Палладия.

[2] J. A., Avril-Juin 1920, pp. 125—185. С этой статьей русские ориенталисты получили возможность ознакомиться только в начале мая 1922 г.

Юань-чао-би-ши P. Pelliot заинтересовался уже давно и не раз пользовался этим произведением в своих работах. Между прочим, именно его проницательности монголисты обязаны открытием еще в 1913 г. монгольского заглавия памятника [1]. Приветствуя поэтому и столь крупное начинание, как издание всего текста Юань-чао-би-ши, я считаю своевременным сообщить здесь те сведения, которые не получили распространения и потому могут остаться неизвестными издателю, а также вкратце коснуться метода восстановления текста с точки зрения монголиста.

Помимо нескольких экземпляров китайского печатного издания Юань-чао-би-ши 1908 г., в России имеется рукописный экземпляр, который в течение долгого времени оставался единственным в Европе. Как известно из сообщений А. М. Позднеева. он был получен в 1872 г. арх. Палладием, через посредство китайского ученого из фамилии Хань, из Пекинской дворцовой библиотеки и передан в 1878 г. А. М. Позднееву, который предоставил рукопись библиотеке Петроградского Университета [2]. Описание ее, хотя и неполное, было дано А. М. Позднеевым в статье: «О древнем китайско-монгольском историческом памятнике Юань-чао-ми-ши» [3] и в «Лекциях по истории монгольской литературы» [4]. Времени происхождения рукописи он не касался, но при ближайшем рассмотрении в ней нашлись колофоны, согласно которым рукопись не старше года и-чоу периода Цзя-цин, т. е. 1805 г., и сделана с печатного экземпляра XIV в. Это указание совпадает с сообщением P. Pelliot о том, что в начале XIX в. был найден неполный экземпляр печатного издания XIV в. [5] Pelliot не указывает источника своего сообщения, но если вспомнить, что к концу XVIII и началу XIX в. относится деятельность ученого Цянь-да-синь, сильно интересовавшегося Юань-чао-би-ши [6], и что петроградская рукопись снабжена предисловием именно этого ученого, то можно предположить, что и находка старого печатного экземпляра и изготовление с него списка связаны с именем Цянь-да-синь.

---

[1] T'oung Pao, XIV, pp. 130—131.

[2] В названной библиотеке рукопись значится под шифрой xyl. 1264.

[3] Изв. И. Р. Арх. О., т. X, вып. 3—6, ст. 245—259 (с литограф. таблицей). Этотъ выпуск Известий вышел в 1884 г., но, повидимому, еще в 1882 г. был выпущен отдельный оттиск статьи в меньшем формате (22 стр.).

[4] Т. III, стр. 6—7 и 46—68. Здесь воспроизведены (с некоторыми сокращениями) сведения, сообщенные в упомянутой выше статье и в работе арх. Палладия в IV т. Труд. Член. Росс. Дух. Мис. в Пекине.

[5] T'oung Pao, XIV, p. 130.

[6] Труды Чл. Р. Д. М. в Пек, IV, стр. 10. Согласно «Biographical Dictionary» Джайльса (р. 145) Цянь-да-синь умер в 1804 г.

По сравнению с печатным изданием 1908 г. мы не находим в рукописи, поскольку дело касается самого текста, особых отступлений; наблюдающиеся расхождения касаются отдельных иероглифов и должны быть отнесены главным образом к категории описок или опечаток: кое где то в одном, то в другом экземпляре пропущено по иероглифу (особенно уменьшенного вида) или по дополнительной его части, имеющей условное значение в китайской транскрипции. Нередко однако, как отмечено ниже, встречаются и более существенные разночтения. Но колофоны рукописи отсутствуют в печатном экземпляре; равным образом мы имеем иное деление текста на главы. Так как китайские ученые придают этому делению значение, то важно отметить, что 2—6 главы рукописи разбиты в печатном издании на 4 главы, при чем начало и конец глав в средине не совпадают друг с другом, 7 и 8 главы рукописи совпадают с 6 и 7 главами ксилографа, 9—12 главы рукописи разбиты в ксилографе на 8-10 главы и, наконец, 13—15 главы рукописи, излагающие события с 1211 г., выделены в печатном экземпляре в особое дополнение, разделенное на 2 главы. Судя по припискам на рукописи, деление рассматриваемого печатного издания совпадает со старым печатным изданием XIV в. Таким образом рукопись представляет в этом отношении новшество, происхождение которого неясно.

По получении рукописи в Петрограде Р. Археологическое Общество постановило, в заседании 31 марта 1881 г., издать ее фотолитографским способом и снабдить переводом, который должен был сделать А. М. Позднеев[1]. Вслед за тем последний приступил к воспроизведению полного текста рукописи обыкновенным литографским способом, что, повидимому, и дало Бретшнейдеру повод в 1887 г. писать, что предисловие и большая часть текстов уже напечатана[2]. В действительности однако это издание осталось не законченным и о размерах выполнения не удается получить сведений, так как в распоряжении даже Петроградских библиотек не имеется комплекта напечатанных листов[3].

Затем уже в 90-х годах А. М. Позднеев предпринял опубликование, в качестве пособия к своему университетскому курсу, лишь начального отрывка в объеме первых 96 параграфов (2 цзюани рукописи) также литографским способом, но не закончил и этой работы.

В сохранившихся случайно у разных лиц (преимущественно у бывших слушателей А. М. Позднеева по Факультету восточных языков Петро-

---

[1] История И. Р. Археол. Общ. за первое 50-летие его существования (Спб., 1900), стр. 300.

[2] Mediaeval Researches, I, pp. 193—194.

[3] У меня имеется только 3-й лист.

градского Университета, в том числе и у пишущего настоящие строки) листах этого издания имеются следующие части, не объединенные общим заглавием: 1) «Транскрипция палеографического текста Юань-чао-ми-ши» (1—59 стр.), где даны а) переложение русским алфавитом (в обычном его составе с самым незначительным количеством диакритических знаков) китайской фонетической транскрипции монгольского текста согласно чтению китайских иероглифов, установленному по китайскому словарю Инь-це-чжи-гуй и опубликованному А. М. Позднеевым еще в 1882—84 гг. в виде особой таблицы, приложенной к упомянутой выше статье в «Известиях» Арх. Общ., и б) подстрочный русский перевод подстрочного же китайского перевода, имеющегося в рукописи; 2) «Восстановленный монгольский текст Юань-чао-ми-ши» (61—90 стр.) монгольскими буквами согласно обычной литературной орфографии и 3) «Примечания к тексту Юань-чао-ми-ши» (91—112 стр.), обрывающиеся на 26 нумере[1]. Эти литографированные издания, насколько мне удалось теперь выяснить, были сообщены E. Blochet, который поместил, в качестве приложения к своему «Introduction à l'histoire des Mongols» (pp. 272—298) во французском переводе (не всюду точном), часть изданного А. М. Позднеевым отрывка (всего 60 §§)[2].

Примерно через 10 лет вновь возник проект издания Юань-чао-би-ши, и в «Обзоре деятельности Общества Востоковедения с 1900 по 1907 г.» (СПб., 1907, стр. 29) мы находим в списке трудов, находившихся в стадии «печатания» иждивением Общества, следующий труд А. М. Позднеева: «Древнейший китайско-монгольский памятник исторической литературы монголов Юань-чао-ми-ши (восстановленное в русской транскрипции китайское переложение монгольского текста и дословный перевод памятника с китайского)», но, насколько известно, дальше помещения этого сообщения дело не подвинулось.

Безрезультатным осталось и новое постановление Археологического Общества, относящееся уже к 1914 г.[3]. На этот раз предполагалось ограничиться, в виду появления в Китае в 1908 г. нового печатного издания Юань-чао-би-ши, опубликованием монгольского текста с переводом и примечаниями. Однако военные события с их дальнейшими последствиями помешали осуществлению проекта. Осенью же 1920 г. последовала кончина и главного инициатора дела А. М. Позднеева, которому так и не удалось выполнить завета, унаследованного от арх. Палладия.

---

[1] Это издание должно было войти, в виде приложения, в состав выпускавшихся в то время А. М. Позднеевым «Лекций по истории монгольской литературы» (Спб., 1896—1897).

[2] Ср. статью P. Pelliot в T'oung Pao, XIV, p. 130.

[3] ЗВО., XXII, стр. XXXV, XXXVII и XL.

Последняя попытка в данном направлении была сделана уже во время войны в Монголии. Тогда автономное Монгольское правительство приступило к изданию разного рода сочинений на монгольском языке, и по инициативе Ц. Жамцарано, стоявшего во главе этого дела, в план издательства была включена и летопись Юань-чао-би-ши. Сообразно с этим из Пекина был выписан в Ургу экземпляр печатного издания 1908 г., и Цэндэ-гун, один из представителей Барги, входивший в состав высшей администрации Монголии, переложил монгольским алфавитом монгольский текст, но и на этот раз дело затормозилось, и работа остается пока в рукописи в Урге.

Обращаюсь к рассмотрению восстановленного и опубликованного P. Pelliot отрывка[1].

Юань-чао-би-ши имеет крупное значение, как один из древних и притом самый обширный памятник монгольского языка. Монголисты возлагали и возлагают на нее большие ожидания и, в частности, А. М. Позднеев питал надежду, что изучение этого произведения разрешит все вопросы и недоумения, которые возникали при исследовании памятников монгольского квадратного письма. Однако достаточно беглого ознакомления с опытом P. Pelliot, чтобы видеть, что этим ожиданиям не суждено осуществиться в полной мере. Правда, мы имеем пока лишь небольшой опыт, без нужных объяснений, но уже и теперь ясно, что китайцам, несмотря на значительное количество использованных ими знаков (по подсчету А. М. Позднеева — до 450), не удалось приспособить в достаточной степени своей транскрипции к потребностям монгольской фонетики.

В своей статье (стр. 176 и 178) P. Pelliot, вообще признающий эту транскрипцию вполне точной (minutieuse), все же констатирует, что глухой х в ней не отличается от звонкого ҕ, что о и у изображаются одинаково с ӧ и ӱ. К этому нужно еще добавить отсутствие различения между к и г, иногда к и х, ӧ и е. Неясным представляется систематическое употребление во всех положениях показателя дательного падежа тур (с глухим т) при наличии в том же памятнике форм нам-дур, тенгери-де, ахтачи-да'ан[2]. Вполне поэтому понятно, что в деле восстановления транскрибированного китайцами текста необходимо считаться с неизбежностью внесения в их систему коррективов на основании всех имеющихся данных о тогдашнем монгольском языке, и вопрос сводится лишь к тому, в каком виде целесообразнее всего это осуществить.

---

[1] Этот отрывок находится (по печатному изданию 1908 г.) в 7 цзюань, лл. 5—8; русский перевод см. у Палладия, Труды, IV, стр. 99 — 100; в статье P. Pelliot, стр. 176 и 180.

[2] Характерно, что в памятниках квадратного письма, наоборот, последовательно употребляется показатель дур.

P. Pelliot не остановился в этом отношении на определенной системе и отводит некоторое место личному усмотрению[1]. С одной стороны, он употребляет один знак γ для обозначения не различаемых китайцами х и ŋ, знак g у него обозначает, кроме г, иногда также и к, а с другой, о и ö, у и ӱ, а и е, в одинаковой мере не различаемые в китайской транскрипции, здесь различаются самым строгим образом не столько на основании этой транскрипции, сколько согласно общему закону гармонии гласных. Получается впечатление, что автор считает восстановление действительного произношения приведенных согласных непосильной задачей, восстановление же гласных делом простым и не вызывающим сомнений. В действительности же вопрос в отношении как согласных, так и гласных является достаточно сложным; укажу, напр., на чередование гласных в таких словах, как мӱңке || мöңкö || моңка (вечный), морін || мöрін (лошадь). На это обстоятельство уже обращено внимание и P. Pelliot[2], но при его системе уловить подобные различия не представится возможным.

Если китайская транскрипция действительно не дает возможности устранить указанную неопределенность и колебания, то при всей важности в лексическом, морфологическом, синтактическом и отчасти фонетическом отношениях предпринятой P. Pelliot работы, попрежнему останется не разрешенным вопрос, что̀ собственно представляет Юань-чао-би-ши: литературный язык, какой мы имеем и в памятниках уйгурского письма, в каком либо традиционном произношении, или, к чему, повидимому, склонялся А. М. Позднеев, живой язык какой-то группы монголов XIV в., и что̀ такое вообще преставлял тогда собою так называемый литературный или письменный язык монголов.

Возможно, что материал для ответа на эти вопросы, а может быть, и самый ответ мы найдем в обещанной работе; пока наши надежды будем строить на том, что китайским ученым не напрасно понадобилось для передачи одной и той же (судя по современному) монгольской фонемы по нескольку различных иероглифов, и что кое где удается и неопытному глазу подметить известную правильность в их употреблении в зависимости как от слова, так и от положения в слове: так, слог џу транскрибируется в средине слов 主, а в конце 周.

Во всяком случае, как ни сложен вопрос о методах восстановления транскрибированных китайцами текстов, казалось бы необходимым дер-

[1] Мотивы изложены им по другому аналогичному случаю в T'oung Pao, XV, № 2, Mai 1904, pp. 228—229.

[2] J. A., Mars-Avril 1913, pp. 451—459 (в особенности, выноска 2 на стр. 451). Ср. указание B. Laufer в T'oung Pao, XIV, p. 583.

жаться возможно ближе фонетического значения китайских иероглифов и вносить поправки только тогда, когда в том настоит действительная надобн не возникает никаких сомнений. С этой точки зрения не вполне понятны мотивы некоторых отступлений, наблюдаемых в опубликованном P. Pelliot отрывке:

altatay-i	вместо	altata-yi,
amtatay-i	»	amtata-yi,
usu bär	»	usun bär,
γan-iyan	»	γan-ni yan,
täyin	»	äyin (в конце отрывка)[1],
täyimü	»	äyimü,
ämüsχüi	»	ämüsküi[2],
idäχüi	»	idäküi.

Неясным представляется оставление с другой стороны формы irāba вместо нормальной irābā, тем более, что при этом слове в тексте есть примечание о том, что первоначально последний слог был транскрибирован как bä[3].

Что касается сомнений относительно слова ʻілуʼатуџу, то такая форма может быть признана вполне закономерной наравне с ілаʼатуџу, так как к обеим этим формам может быть возведено современное живое слово ілā— овод, и различие в них если не графическое, то только диалектическое. В этом слове так же, как и в аналогичных, имеющих (в отличие от «письменной» формы) в начале придыхание, пожалуй также предпочтительнее было бы изображать последнее не в виде ʻ, а ближе к китайской транскрипции — через x или h, которые употребляются монголистами для изображения подобного придыхания и в современных диалектах.

Предложенный P. Pelliot перевод восстановленного им отрывка, хотя особых возражений и не вызывает, мы предпочли бы видеть в несколько

---

[1] В петроградских экземплярах в начале этого и следующего слов стоит иероглиф 額, что дает хорошо известные слова еін, еіму. Нет ли здесь особенности в экземплярах P. Pelliot?

[2] В конце настоящего и следующего слов в печатном экземпляре стоит 恢 с чтением куй (по словарю Couvreur—k'ouei), в рукописи же имеем [巾灰], что видимо нужно читать hui. Я останавливаюсь на первомъ чтении в виду наличия въ обоих словах небных гласных, хотя тот же иероглиф встречается в печатном издании и в словах с гортанными гласными, имея там чтение hui.

[3] Правда, не во всех отмеченных в тексте случаях старая транскрипция может быть признана более правильной, но едва ли можно сомневаться в том, что в общем она все же ближе соответствовала действительности.

более близком виде к тексту. В подтверждение возможности этого привожу свой перевод двух образцов из начала и конца отрывка.

Начало: «Сэнгун, не входя в Нэкун-усун Дидиксахала, отправился вне (его), вошел в пустынную степь и стал искать воды. (При этом) Сэнгун, сойдя с лошади, стал подкрадываться (прицеливаться) к хуланам, которых одолевали оводы. Сэнгун был сам-третей со своим товарищем Кӧкӧчӯ-ахтачи и его женой».

. Конец: «Чингис-хан сказал: ,,Его жену следует вознаградить. Кӧкӧчӯ-ахтачи пришел, бросив таким образом своего хана. К кому он может теперь присоединиться, чтобы получить доверие?" Сказав так, он изрубил его и бросил».

Вл. Котвич.

Июнь 1922 г.

Змея и собака на вещевых памятниках архаического Кавказа.

(Змея → зигзаг → длинная линия, и змий-дракон → собака)

Бронзовые топоры Северного Кавказа, в громадной своей части, имеют рисунок одного содержания и изменяются на различных предметах только в деталях и в разнообразных сочетаниях отдельных сюжетов.

На бронзовых топорах имеется геометрический узор, а из животного мира представлены, главным образом, рыба, змея, водяное чудовище-дракон, засим собака и олень. Животные составляют с остальным рисунком одно целое как основная часть комбинированного орнамента, иногда сохраняя реальные очертания, иногда перерождаясь в стилизованные фигуры и принимая облик других существ, хотя бы и из области того же животного мира.

Геометрический орнамент на кавказских изделиях бронзового века имеет свою историю: в нем несомненно проявилась та стилизация, которая легко принимала формы именно геометрического узора. Стилизация на памятниках других районов того же яфетического мира не только явно отразилась также в рисунке, но отразилась с такою последовательностью и ясностью, что могла подвергнуться строго научному исследованию, например, французских ученых в Сузах.

Пользоваться выводами Délégation scientifique en Perse и проводить аналогию между вещевыми памятниками Кавказа и Элама есть достаточное основание, как потому, что эти два района древнего культурного мира объединяются этническим родством основной массы населения — яфетиды тут и там, так и потому, что вещественные памятники их имеют слишком большое сходство, чтобы можно было устранять мысль об общности у Кавказа с Эламом также основ и материальной культуры.

Раскопки Кизыл-Ванка и Варнака[1] дали образцы керамики совершенно аналогичной с керамикою Суз и с образцами керамики из последних раскопок Pézard в Бендер-Бушире[2]. Между тем, обилие найденных Марром глиняных изделий, именно этого типа, в Варнаке дало ему основание утверждать, что тут мы имеем дело не со случайным привозом отдельных экземпляров, а с местным кавказским производством. С другой стороны, само армянское и грузинское водяное чудовище-вишап (груз. вешеп), воплощенное в образе халдского бога Теишбы, по происхождению своему принадлежит миру змеиного эламского царства, на что указывает уже одно название с эламским суффиксом ap || ab ∾ ba[3].

Рисунок змеи на сузских архаических изделиях разобрал Toscanne[4]. Сопоставляя различные виды изображения змеи, он на схематических таблицах ясно представил те видоизменения, которые претерпела она под давлением геометрического стиля. Им точно установлен переход извивающегося тела этого животного в зигзаг и засим в узкую и длинную линию[5]. На основании этого капитального труда, французские ученые считают вполне доказанным, что, в известной композиции, загзаг и длинная зигзагообразная линия есть та же змея.

С другой стороны, змеиное тело сохраняет и свой волнистый облик: эламский змий — добрый гений, оберегающий жилище и священное дерево, рисуется именно в этом виде. Toscanne приводит целый ряд таких изображений. Кавказские могильники (Кумбулта, Рутха и др.) дали также много образцов волнисто изгибающегося змеиного тела[6]. Получается одинаковый смысл у волнистой линии и у зигзага: как та, так и другой, в известных случаях, представляют змею. Волнистую змею прекрасно знают кобанские топоры, ее же хорошо знают эламские архаические памятники. Геометризованный зигзаг = змеиное тело известен как эламцам, так и кавказским народностям, в частности такой зигзаг со змеиною головою, широкою четыреугольною с двумя ушами, изображен на пластинке собрания Ольшевского из сел. Камунты Терской области, ныне хранящейся в Эрмитаже (7110). Но та же волнистая линия и тот же зигзаг представляют равным образом воду, значит вода → змея, графически совпадают; корень рисунка у обоих

---

[1] ИАК, в. 29, стр. 3 и сл.: дела Ар. Ком. за 1892 и 1893 гг., командировка Марра в Русскую Армению.

[2] Mis. Arch. de Perse, XV, табл. IV, фиг. 1—6.

[3] Марр, Надпись Русы II из Маку, ЗВО, XXV, 44—46.

[4] Toscanne, Études sur le serpent, Dél. en Per. XII.

[5] Ц. с., 222.

[6] МАК, VIII, табл. LXXXVIII, рис. 1, табл. CIV, рис. 14, 15 и др.

один, и остается в каждом самостоятельном примере решать: имеем ли мы дело со змеею, или с водой.

Тут на помощь является вся цельность орнамента и если мы в нем уже находим воду в том или ином виде, например спиральными кругами, то при них зигзаг едва ли может быть понят как волнистая поверхность реки или моря и т. д. В отдельных изображениях одного и того же орнамента приходится разбираться по деталям его сюжета.

Засим, Toscanne видит змею в копье Мардука и в молнии—громовой стреле Адада[1]. Заключение свое о первом он строит на сходстве головки копья со змеиным жалом, а стройность своих рассуждений подкрепляет примером отдельных эламских изделий бронзового века, в частности им приведен один кудурру, на котором, кроме змеи, копья и молнии, сходной с раздвоенным языком дракона, другого рисунка не имеется[2].

Стрела и копье (←змея) комбинировались в эламском орнаменте весьма разнообразно, так, между прочим, в находках Legrain оказались фрагменты с рисунком ветки деревьев в форме стрел[3] и с изображением собаки (‖ волка), имеющей хвост в виде копья[4]. Поместив такой оригинальный рисунок с сочетанием собаки и копья (←змеи), Legrain не дал ему приемлемого объяснения.

Что касается копья и змеи, то по отношению к ним памятники Кавказа содержат богатый материал. На кобанских бронзовых топорах змеиное тело обыкновенно заканчивается остроконечною головою, очень напоминающею собою наконечник стрелы с острыми, спускающимися вниз, двумя зубцами, это отметила еще Уварова[5], и наконечник копья в виде правильного треугольника из трех прямых линий. Если голову змеи с ее тонкою шейкою отделить от прочей части туловища, то мы получим точный рисунок копья[6].

Таким образом, вполне устанавливается тожество рисунка копья с рисунком змеи, но не жала ее, как полагает Toscanne, а головы. Здесь памятники Кавказа, при общем сходстве рисунка, дают для схематической таблицы видоизменения змеиного тела и его частей то недостающее звено, которого не хватает в пока исследованных памятниках Элама.

Такие отделенные от змеиного туловища стрелы и копья довольно часто встречаются на вещевых находках из кавказских могильников, обычно не

---

[1] Toscanne, ц. с., 198.
[2] Ц. с., 198, фиг. 378.
[3] Empreintes de cachets élamites, Mis. Arch. de Perse, XVI, табл. XXII, фиг. 324.
[4] Ц. с., табл. XII, фиг. 196.
[5] МАК, VIII, 19.
[6] Ц. с., 18, рис. 15, табл. III, фиг. 2—3, ср. табл. IV, фиг. 1.

законченные и как бы срезанные посторонним орнаментом. Стрела и копье в этом их положении совершенно тождественны с головами кобанских змей, как бы выглядывающих из за налегшего дополнительного рисунка, который закрыл изгибающееся змеиное тело, оставив снаружи только саму голову и прямую шею[1].

Дальнейшего развития рисунка на Кавказе, впрочем слишком мало еще обследованном, мы не наблюдаем, но в Эламе оно, как указывалось выше, проявилось в достаточной мере. Там устанавливается связь нижней тверди с твердью верхнею и змий не только снабжается крыльями, но отдельные части его тела витают по небу: Toscanne устанавливает родство молнии со змеиным жалом, а если зигзаг — та же молния, то соединяются во едино небо и земля. Получается круг, в который входят небо, земля и преисподня. По рисунку зигзага мы видим цельность такого построения: змий ⟵ вода ⟶ молния. Ниже мы увидим соединение орла со змеею и, учитывая наличие крылатого дракона и крылатого змия, мы перейдем уже к рисунку фантастической птицы, пережитки которой сохраняются в христианских памятниках Кавказа. Значит змий ⟶ крылатый дракон ⟶ птица составляют единую категорию существ.

Оставаясь в пределах одной культуры, мы увидим разницу между Кавказом и Эламом, но не в существе, а только в яркости внешнего проявления. Кавказ, мало исследованный, далеко не так богат вещевыми памятниками и в нем, на памятниках вещевой культуры, прослеживается с трудом связь земли и неба, тогда как в Эламе господствующий мотив змеи уже за 3.000 лет до Р. Х. захватил небесный мир (змея ⟶ молния).

Поэтому, в пределах Кавказа пока приходится ограничиваться только сопоставлением земли и воды. Но эти сопоставления сами по себе достаточно богаты и ценны по результату, которым устанавливается мировоззрение человека, сводящего основные начала рисунка к водяной стихии. Это подтверждается и тем, что излюбленный мотив Кавказа и Элама — змеиное тело ведет к тому же миру (змий ⟵ зигзаг ⟶ вода).

Останавливаясь на интересующих нас бронзовых топорах Северного Кавказа, отметим на них цельность и последовательность сюжета: змея, копье (= змеиная голова), зигзаг (= змея), спирально идущие клубки, близко напоминающие змеиные клубки Элама, но соединенные один с другим, может быть изображающие воду (тогда: вода ⟶ змея), засим змий-дракон. Токое обычное для кавказских топоров сочетание едва ли может быть признано случайным и чисто декоративным.

---

[1] Ц. с., табл. IV, фиг. 1.

Появление на кобанских топорах дракона представляет особый интерес тем, что в нем мы, естественно, видим близкую разновидность, если не прототип, сирийского yawnpā || yōшpā || yūшpā «змеи (чудовищной змеи-дракона)», то есть того существа, которое в грузинских народных сказках обыкновенно появляется в сочетании с gveli «змея»; gveleшapı ← gvel-veшapı «змея-чудовище», «змея-дракон». Вишапы, владыки стихий, воды и непогоды, в образе каменных чудовищ-рыб, найдены Гаринйскою экспедициею в пределах Эриванской губернии на Гехамских горах близ Севанского озера. Самый термин сохранился в яфетических языках Кавказа в народном слове ишар || ошар | ошаф и в древне-литературных формах: армянской viшар || грузинской veшар в значении «рыба-великан», «дракон»[1].

Кобанский дракон — полу рыба, полу змий с головою земноводного, живет в одном царстве с рыбами, имеет массивное туловище, то выступающее в рисунке только верхнею своею частью, то изгибающееся условными очертаниями длинного рыбьего или змеиного хвоста, то снабженное, вместо ног, змеевидными зигзагами. Уварова расчленяет этого водяного духа на разновидности по различию вариантов его изображения: на морское чудовище с перистыми лапами, разинутою пастью, огромным круглым глазом и торчащими ушами, на гиппокампа и на фантастическое животное, нижние оконечности которого заканчиваются молниеносными зигзагами[2].

Для уяснения фигуры дракона достаточно остановиться на трех наиболее ярких образцах, а именно: на одном топоре, между двумя змеиными телами помещены рыбы и небольшого размера водяные фантастические существа со змеиным телом, осложненным щупальцами, и со своеобразною головою с широко разинутою пастью, верхняя часть которой далеко выступает вперед; выше, по краям рукоятки, идут зигзаги (= змеи) и рыбы[3]. Та же голова, но уже с ушами, с так же широко разинутым ртом, но с укороченною верхнею его частью, по длине почти такою как и нижняя, имеется у водяного чудовища на другом топоре. Оно держит в лапе изогнувшуюся рыбу, тогда как другая рыба плавает над его спиною[4]. Сюжет ясен и Уварова не сомневается в том, что тут изображено какое то морское чудовище[5]. Наконец, та же голова сохраняется на рисунке третьего топора, но тело видоизменено, получив явные очертания четвероногого с хвостом[6].

---

[1] Марр — Надпись Русы II из Маку, ЗВО, XXV, 45—46: его же — Армяно-сирийские словарные заметки, ЗВО, XIII, 033—034.

[2] МАК, VIII, табл. V, фиг. 3—4 и стр. 18.

[3] Ц. с., 18, рис. 15.

[4] Ц. с., табл. V, фиг. 4.

[5] Ц. с., 18.

[6] Ц. с., 18, рис. 14 и табл. V, фиг. 1—2.

А. А. Миллер сопоставил рисунки собак на архаических кавказских изделиях и пришел к заключению, что это драконоголовое существо, с четырьмя лапами и хвостом, представляет одну разновидность из целой серии изображений собак, а не леопарда или тигра, как думала Уварова[1].

Если мы имеем на архаических памятниках Кавказа изображение собаки, то, во всяком случае, собаки не реальной, и Уварова была права, когда отметила у этих фантастических, как она говорит, существ копытообразные оконечности[2]. Сопоставляя различные изображения собак на кобанских топорах, мы замечаем еще другую особенность, а именно, что некоторые собаки имеют даже не копытообразные лапы, а ноги, сужающиеся к концу на подобие змеиного хвоста[3]. Такая трактовка удивлять не должна, так как весь орнамент настолько поглощен стилизациею, что и фигуры животных легко могли принять условные формы, особенно, когда эти животные не были реальными, в буквальном смысле слова, существами.

Они были реальны, может быть, в представлении человека того времени, но только в его представлении, и тогда реальными могли казаться человеку и неестественные формы рисуемого им животного. Орнамент воспринял условный рисунок, хотя возможно, что мастер вовсе не фантазировал, так как абстрактный мир и конкретный им не различались, и оба были для него одинаково естественны. Это был один мир, на что указывает свободное сожительство вполне естественной рыбы с фантастическим, с нашей точки зрения, драконом. Другое дело геометризация: здесь художник подчиняется законам определенной школы и сознательно рисует копьевидные змеиные головы, зигзаги и спирали. Даже в рисунке собаки с удлиненными, острыми в конце ногами, он одной ноге придает геометрическое начертание[4]. Художник стилизировал все: и рыбу, оленя, и дракона, собаку, всякое «живое» существо, относимое к одному миру, созданному человеческою мыслью.

С видоизменением дракона-вишапа в собаку не меняется остальной рисунок: собака помещается на топорище, как и дракон, а на ручке по прежнему сохраняются спиральные линии воды или змеиные спиральные кольца, змеи с копьевидною головою, рыбы и зигзаги (= змеи). В окружающем рисунке никакого другого, хотя бы дополнительного, сюжета нет. Цельность и последовательность общей структуры орнамента соблюдена.

---

[1] Ц. с., 18. Статья А. А. Миллера, Изображения собаки в древностях Кавказа, ИРАИМК, II.

[2] Ц. с., 18.

[3] Ц. с., табл. VII, фиг. 4

[4] Ц. с., табл. VII, фиг. 4.

Следует отметить еще одну интересную подробность: на изданном Chantre'ом кобанском топоре, ныне хранящемся в Сен-Жерменском Музее, помещена собака, по туловищу которой проходит змеевидная спираль (=вода). Ручка этого топора покрыта такою же спиралью и змееобразными зигзагами, благодаря чему получился стилизованный рисунок, но по содержанию все того же типа — водная стихия[1]. Подобный спиральный узор, проходящий по телу собаки, представлен также на фибуле коллекции Вырубова, неизвестного происхождения, предполагается, что она из Сванин[2].

Здесь своеобразно соединение собаки с сюжетом водяного царства в одной общей фигуре. Тело собаки соединяется с водой→змеей. Очевидно. такое соединение было естественно для представления человека того времени. Кстати оно же, хотя и в несколько иной комбинации, отразилось на упомянутом выше эламском памятнике, где собака (и волк) имеет хвост в виде копья, то есть стилизованного змеиного тела.

Взятые мною три образца изображений дракона и собаки вовсе не единичны, напротив, таково большинство топоров, но на некоторых место змеи занимает загзаг. что не меняет общего смысла рисунка, так как зигзаг — та же змея.

Следовательно, нам приходится признать родство изображения дракона с изображением собаки, при тожестве их голов, и появление собаки в том же водяном царстве. в котором так уместно пребывание дракона-вишапа.

Перед нами водяной дух, воплощенный, на этот раз. в образе водяной собаки. Пережиток его мы видим в сохранившемся по настоящее время грузинском названии mt̄avdag̈h, баскском udagara — «водяная собака»[3], названии, приурочиваемом теперь уже вполне реальному существу, плавающему по воде и извивающемуся телом при ходьбе по суше — выдре.

Разинутая пасть дракона, попавшая и в изображение собаки, меняет наше представление о ней, как о типичном рисунке лающего животного, потому что дракон, снабженный такою же головою с точно так же разинутою пастью, едва ли лаял, когда подносил к ней захваченную лапою рыбу, также как и кит-дракон, поглотивший тело Ионы, едва ли лаял, когда извергал из своей утробы пророка, выпущенного на волю из аналогично разинутого рта[4].

---

[1] Recherches Antropologiques dans le Caucase, II, Atlas, pl. III; МАК, VIII, табл. VIII, фиг. 1.

[2] МАК, VIII, 354, рис. 282.

[3] Marr, Le terme basque udagara «loutre» ,ЯС, I, 20—21.

[4] См. катакомбные изображения. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Tafelband, 11. 26, 45, 82, 85 и др.

На библейское предание я ссылаюсь, пользуясь любезным указанием А. А. Васильева и Н. В. Малицкого. Такая ссылка является вполне естественною, так как библейские сказания полны пережитков не религиозной, а расовой культуры, и само христианство восприняло эти пережитки в таком подавляющем количестве, что проводимое деление культуры на христианскую и до-христианскую едва ли правильно. Крест, вода → милость, птица, рыба ‖ змий → дракон ‖ кит, наконец дерево, известны тысячелетиями до Р. Х. в язычестве определенных этнических масс и были потом лишь восприняты мировою религиею кротости (← вода). В частности, излюбленное библейское и христианское сказание о пророке Ионе только повторяет эпизод, уже пережитый мифическими героями, в числе их Язоном, которого в Колхиде, значит на Кавказе, поглотил дракон, вынужденный, засим, выкинуть его живым опять наружу[1].

Дракон, извергающий тело Ионы, приближается к фигуре кобанского морского чудовища. Особенно характерно его изображение в Хлудовской псалтири[2]: здесь Иона находится еще во чреве кита, но это не меняет обычного положения головы с разинутою пастью. Кит-дракон имеет перистую гриву и такой же плавник на спине. Хвост у него рыбий, а выброшенные вперед лапы снабжены когтями. Еще характернее кит-дракон греческих минологий императора Василия II[3], где чудовище обросло шерстью, приняв образ более сходный с собакою, лапы же у него совершенно собачьи (Дракон → собака, и последняя опять в той же водяной стихии).

Засим, на указанных мне Орбели рельефах Ахтамарского храма, имеется прекрасное изображение все того же дракона-кита. Здесь он собирается поглотить Иону и разинул свою собачью ‖ волчью пасть. Широкое его туловище скорее напоминает земноводного, чем рыбу, но заканчивается рыбьим хвостом. Рядом, также на южной стене западного крыла, помещена сле-

---

[1] Sybel, Christliche Antike, I, 216. Отношение христианства к язычеству ясно выразилось в Инструкции Григория Великого английским миссионерам: «должно остерегаться разрушать храмы идолов; их нужно очищать и посвящать на служение истинному Богу, ибо когда народ увидит, что прежние святые места существуют, он, по естественной привычке, будет более склонен именно на них почитать истинного Бога... Говорят, что люди этой нации (речь идет об англо-саксах) имеют обычай приносить в жертву быков; нужно, чтобы это изменилось в христианское торжество. В день освящения церквей, переделанных из капищ, точно также и в праздники в честь святых, которых мощи там покоятся, пусть они строят, как прежде, шалаши... пусть убивают животное, но не для жертвы диаволу, а для христианского пира...», см. Корелин, Важнейшие моменты в истории средневекового папства. стр. 33. Такой же совет дается в творениях Григория Нисского, ч. 8, стр. 189 и сл., Migne, Patrol. Gr., t. 46, col. 944. Приводимые мною источники любезно указаны мне А. И. Смирновым.

[2] 6-ая песнь Іоны пророка.

[3] Лицевой месяцеслов Василия II, изд. М. и В. Успенских, сентябрь, стр. 59.

дующая сцена библейского мифа: кит уже освободился от Ионы, но все еще оставляет открытою свою пасть. Голова у чудовища звериная, он обращен в крылатое существо (→ птица), но сохраняет рыбий хвост, закинутый изгибом за туловище вверх над спиною.

Это построение придает всему животному облик, близко подходящий к изображению птицы-дивы со звериною (‖ копачьею) головою, с крыльями вполне аналогичными крыльям ахтамарского дракона, с двумя лапами, выдвинутыми вперед, и с хвостом, опущенным вниз по тому же направлению, по которому загибается рыбий хвост дракона. Такое пережиточное изображение птицы имеем в полуарке южного притвора Никорцминдской церкви[1].

Если напрашивающаяся здесь мысль о родстве рисунка дракона-кита с птицею правильна в своей основе, то последовательность видоизменения звериного орнамента получает новую дополнительную деталь: рыба ‖ змий (вишап) → дракон → птица. Во всяком случае, в Эламе птицы роднятся с водяным миром: мы имеем изображение орла, держащего в лапах двух птичек. Из раскинутых его крыльев спускаются две змеи. Toscanne не объясняет этого рисунка[2]. Думается, что тут мы имеем или гибридную фигуру (птица ‖ орел + змея), созданную слившимися двумя этническими единицами, принесшими каждая своего тотема, или же разновидность крылатого дракона (существа не земноводного, а водяного, как это мы ясно видим по рельефу Ахтамарского храма), имеющего, на этот раз, не звериное полу-рыбье тело с аттрибутами птицы — крыльями, а туловище птицы со змеиными придатками. Змея соединяется с другими животными. Выше мы видели, что она соединилась с собакою, как существом того же водяного царства.

Божественная сила воды признавалась на Востоке и в Европе. Зороастр, Моисей, Магомет предписывали омовение для внутреннего очищения души, а не только для достижения чистоты тела. Христианство признало за водою то же значение и вода, связываемая с крещением Христа, так называемая Богоявленская, остается, по народным верованиям, вечно свежею. В летописях содержится указание на обоготворение морей, озер, рек и колодцев, которым приносились даже человеческие жертвы. По русским сказкам, собранным Афанасьевым, живая вода находится далеко между горами, и охраняют ее змеи и птицы. Птицы же, по повелению Божию, разносили дождевые воды по намеченным вместилищам, чтобы образовать реки и моря. Вода играет видную роль в народных преданиях, попала она и в русские былины, между прочим, многие русские богатыри родились от больших рек.

---

[1] МАК, IV, 134.
[2] Dél. en Per., XII, ц. с.

Что касается разобранных выше взаимоотношений собаки и дракона, то эти два существа так тесно связаны общею трактовкою головы и одинаковою принадлежностью их к водяному царству, что собака и тогда, когда она отделяется от воды, все еще пережиточно связывается со змеею, которая размещается в орнаменте формами зигзага и спиралеобразных клубков (они же вода).

Полное подтверждение изложенному наблюдению имеем в геометрическом прямолинейном рисунке воды, когда она из волнистой линии обращается в уступчатый узор. По традиции, этот узор продолжает помещаться как у змеиного тела, так и при собаках[1], заполняя свободные места, при чем на одной поясной бляхе кобанских могильников собаки изображены на чистом поле, но уступчатый рисунок воды окаймляет их, так что собаки все же оказываются в воде[2].

Прослеживая далее характер орнамента, мы видим, что на одной кобанской бляхе собрания Уварова рисунок видоизменяется и вода не разбросана по фону бляхи, а сконцентрирована в четыреугольнике и двух треугольниках, помещенных между двумя парами собак[3]. Сопоставление приведенных выше образцов рисунка воды и появление ее совершенно в том же виде уступчатых линий, но уже внутри четыреугольника и треугольников, несомненно указывает на стилизованное изображение водяной стихии. Тут лишний раз мы имеем подтверждение тому, что в стилизованном орнаменте условные фигуры, в частности и эламские четыреугольники и треугольники, должны быть определяемы по значению рисунка, заключенного в этих геометрических формах.

На воспроизведенной Вирховым поясной пряжке из его собрания весьма характерна замена уступчатого узора внутри геометрических фигур правильными чередующимися квадратами — темными и светлыми. Тут изображение воды, этого обычного спутника собаки на кобанских топорах, приняло формы шахматной доски[4]. Последовательность рисунка вполне есте-

---

[1] МАК, VIII, тбл. XVI, рис. 4, тбл. XX, рис. 1, 3.

[2] Ц. с., тбл. XX, рис. 4. Рисунок сомнительный, см. ц. с., 49.

[3] Ц. с., тбл. XXIII, рис. 1.

[4] Virchow, Das Gräberfeld von Koban, Atlas, тбл. III, рис. 10 и текст, стр. 71: МАК, VIII, 43, рис. 45—46.

Вполне допуская изменение рисунка в его значении и возможность в других случаях иного толкования шахматной доски при другом сочетании связанных с нею изображений, я говорю лишь о том, что, на приведенной Вирховым кобанской пряжке, шахматная доска изображает воду.

Не могу не указать и на то, что сопоставляемые Gärte рисунки мексиканских древностей и древностей бассейна Средиземного моря легко поддаются такому же толкованию: рис. 7 — рыба и вода, рис. 12 — рыбы и вода, рис. 17 — водяное вместилище (море) и реки, рис 19—водяное вместилище и водяные истоки, в которые погружается покойник (саркофаг),

ственна: волнистая линия → мелкий зигзаг → прямоугольный уступчатый узор → ряд квадратов = шахматная доска. Очевидно, появление шахматной доски в этом сочетании и именно на кобанских топорах, в которых соединение собаки с водою проводится весьма последовательно, не вносит какого либо нового толкования сюжета. Собаки остаются прежними собаками водяной стихии, а шахматная доска, в таком комплексе составных фигур, является изображением той же воды.

Мы имеем образцы сочетания собаки с водяными существами и без стилизованного условного рисунка, так, например, на кобанской пряжке Сен-Жерменского Музея помещена собака, а рядом с нею рыбы. На этом памятнике даже утрачивается одна из характерных особенностей водяной собаки: здесь у нее пасть не разинута, а закрыта. И хотя пасть собаки в общем своем начертании выведена как и у дракона прямыми углами, но все-таки эта собака появляется с видоизмененным положением рта, а окружающий ее мир остается тот же. Другого рисунка на рассматриваемой пряжке нет: только собака и рыбы [1]. Это не вызывает удивления, так как оба существа родственны. Последние жили в воде и продолжают жить там, первая жила в воде и потом вышла из нее: в греческих источниках, говорится, что акулы-собаки пришли из моря (Pausan. 4, 34, 3).

Как весьма интересную параллель кобанским топорам и поясным пряжкам можно привести рисунок на упомянутых выше Гехамских каменных рыбах—вишапах. Судя по доставленным Гарнийскою экспедициею фотографиям, по телу вишапов проходят волнистые линии воды, а на одном обломке, кроме того, имеется изображение волка || собаки. И здесь, следовательно, собака изображается вместе с водою и при том на туловище божества рыбы-вишапа.

На архаических памятниках Северного Кавказа вода в различных своих видах, волнистою линиею или спиральными клубками, сопутствует змее и собаке, но обычно исчезает и заменяется елочкою, когда на основном месте рисунка появляется олень [2]. И если иногда вместо веток растения (елочки), при центральной фигуре оленя, появляются концентрические кружки, как то видим на одном из кобанских бронзовых топоров собрания Эрмитажа (7100), то все же эти круги не имеют связующего мотива и не представляют

рис. 11 — покойник в водяном царстве, тут же рыбы и вода, рис. 5 — две переплетающиеся змеи, на обоих рисунок воды, на одной спиралью, на другой чередующимися темными и светлыми квадратами, рис. 9 и 10 — птицы и водяная стихия и т. д. Gärte, Die symbolische Verwendung des Schachbrettmusters im Altertum (Mannus, B. VI, H. 4, 1915, Würzburg).

[1] МАК, VIII, тбл. XXIV, рис. 3.

[2] Ц. с., тбл. XVI, фиг. 3, тбл. XVII, фиг. 4, ср. тбл. XIX, фиг. 2—4 и др.

спирального узора. Меняется сюжет, изменяется и вся совокупность орнамента.

Такое наблюдение указывает на осмысленность рисунка, на недопустимость случайного наброска разнообразных, не связанных друг с другом предметов. Если дракон или собака — то окружает их водная стихия, если олень — то водяной мир заменяется земным, а змея отходит на второй план, занимая в орнаменте менее заметное место, или вовсе исчезает. При чем олень имеет совсем другую голову. Таким образом, в этой стадии развития рисунка, мы не наблюдаем заметного родства в изображении с одной стороны оленя и с другой стороны дракона → собаки [1].

Совсем иное построение тела имеем у животных, в данный момент уже не связываемых с водою. Достаточно посмотреть на фигуру оленя: стилизация его идет уже не по линии водяного мира, а по линии земноводных. Морда оленя совсем иная: рот у него закрыт и конец морды расширяется четыреугольником, а не идет прямыми линиями. Хвост также вполне своеобразен: он стилизуется в виде ветки растения, то есть предмета совсем не водяного царства.

Позднее, такое различие нарушится и мы на вещевых памятниках того же Кавказа и даже той же самой Кобани, в которой намечается несколько культурных наслоений, найдем оленя с собакою в одной общей композиции, что особенно ярко проглядывает на бронзовых пластинках, и тут, в постоянной гибридизации орнамента, придется лишь улавливать пережитки того далекого прошлого, когда собака, в представлении человека, была еще водяным существом.

Более того, мы можем проследить столкновение двух миров: водяного и сухопутного и подчинение собаки влиянию рисунка земного мира. В собрании Эрмитажа имеется бронзовый топор (7110), на котором при олене помещена фигура не рогатого животного. Возможно, что здесь теленок, если же это собака, на что, между прочим, указывает трактовка хвоста не елочкою, то собака совсем другого порядка: пасть у животного закрыта и вся фигура головы совершенно аналогична с оленьей мордой, расширяющейся к концу четыреугольником. Тут уже не прежняя собака водяной стихии с ее драконовидною головою. Здесь мы видим земное существо, оторванное от воды и сроднившееся с сушею. Если мастер вычерчивал собаку, то

---

[1] Virchow, ц. с., тбл. III, фиг. 10, тбл. VIII, фиг. 13; Chantre, ц. с., II, Atlas, тбл. III: МАК, VIII, тбл. VIII, фиг. 2. На кобанском поясе собрания Исторического Музея (МАК, VIII. тбл. XVI, фиг. 2) изображена собака с разинутою пастью; идущая над головою спираль не представляет собою стилизованных рогов, так как спираль окружает весь рисунок. То, что здесь не олень, отметила и Уварова, ц. с., 42.

оп утратил исконное представление о ней и забыл, что она вышла из воды. Художник уже ровнял ее с сухопутным оленем. Очевидно, орнамент переходил в следующую стадию своей жизни, когда прежние водяные существа стали обращаться в земноводных.

Эту переходную ступень затрагивать сейчас не приходится. но и она, поскольку видим мы ее в кавказских пряжках музейных коллекций, нисколько не противоречит изложенным выше наблюдениям. На пряжках сложный и неустойчивый рисунок. Центральное место занимает олень, конь и бык с их разновидностями и некоторыми как будто бы взаимными сочетаниями: фигура коня приближается к фигуре оленя или, вернее. конское туловище снабжается оленьими рогами. а дополнительные фигуры сосуна (м. б. собаки) на некоторых пряжках обращаются в птиц[1].

Тут нет водяного мира, не всегда прослеживается и драконовидная собака. Но здесь нет также и реальной сцены охоты: мы все еще не выходим из мира тотемов, и когда появляется в той же обстановке человеческая фигура, то самое размещение ее и совокупность окружающего орнамента опять таки устраняют возможность видеть здесь обычную охотничью сцену, так как человек сидит на туловище четвероногого животного между двумя оленьими головами, повороченными в разные стороны, а с боков, к оленьим мордам, направляется по змее. внизу не то олений детеныш, не то собака[2]. Очевидно, здесь перед нами какой то условный рисунок. Равным образом, условный рисунок имеем мы на пряжках, где между погами быка, вместо сосуна (или собаки), изображена птица, а у бычачьей морды спиралью извивается змеиное тело[3]. Тут, внутри пряжки, нет рисунка воды и змея уже действует на суше. Но кайма пряжки иногда содержит стилизованную ветку, иногда спиральные круги, сходные с изображением водной стихии. Повидимому, такой декоративный орнамент указывает на все еще сохраняющийся пережиток, когда жизнь была в неразрывной связи с водою.

Рассматривая кавказские пряжки, мы вращаемся среди тотемов, также как вращаемся среди них и в памятниках кобанской культуры.

Тот же тотемический мир налицо в архаическом Эламе и слишком мало отмечен сочленами Délégation scientifique en Perse. Это вполне понятно при их упорном поиске отголосков реалистических сюжетов. И едва ли правы французские ученые, видя в Гильгамеше эламского охотника[4]. Весь гильгамешский эпос, поскольку он выразился в эламских вещевых памятниках,

---

[1] МАК, VIII, 350—352, рис. 276, 277 и тбл. CXXXIV, фиг. 1—4.

[2] Ц. с., тбл. CXXXIV, фиг. 4.

[3] Там же, фиг. 1.

[4] **Legrain**, ц. с., Mis. Arch. de Perse, XVI.

вводит нас в чисто тотемический мир, и тогда понятным становится соединение воедино абстрактного и конкретного миров, понятны совместная жизнь полубога с полубыком-получеловеком, борьба их со львами и быками, свидания с божеством, борьба с небесным быком, встреча с человеком-скорпионом, хождение во ад. Все три мира: небесный, земной и преисподни соединяются в одно целое.

На архаических памятниках Кавказа такое мировоззрение человека безусловно нашло себе отражение и дракон не случайно пребывает в едином реальном мире с рыбами.

Олень—признанный тотем одного из племен, поднявшихся с Кавказа на Север. Его появление на топоре, поясных бляхах и пряжках придает рисунку символическое значение. Естественно нарождается желание искать тоже символическое значение на других топорах и бляхах, где присутствуют змеи, рыбы, драконы-вишапы и собаки, т. е. все существа тотемы.

Символическое и даже прямо реально-культовое значение не только этих животных, но и тех предметов, которые восприняли их образ, засвидетельствовано древними памятниками, так, между прочим, стрела (←змея) в халдских письменах VIII в. до Р. Х. является в роли посвятительного или жертвенного предмета: стрелы посвящались халдским богам[1]. Та же стрела сохранила культовое значение и в быту кавказского населения наших дней[2]. Она, в той же роли, появляется в христианских сказаниях о святых мучениках: Созонт, пастух родом из Ликии, пришел однажды к большому дубу, где была вода. Он оставил на дубе три стрелы и свой лук, а место то, по его молитвам, получило дар божественных исцелений[3].

Естественно нарождается мысль о том, что стрелы на кавказских бронзовых топорах—не случайное явление, а вовне выразившееся на рисунке культовое мировоззрение человека, современника бронзового топора[4].

При таком освещении вещевых памятников Кавказа, по крайней мере таких как топоры, которые могли нуждаться в поддержке божественной силы при пользовании ими в бою, как эмблемою власти, и которые тем более зависели от этой силы, если служили культовым предметом, вырисовывается разноплеменность состава этнической массы населения, смешавшего в себе тотемы своих составных единиц и в своем гибридном составе сохранившего

---

[1] Марр, Фрагмент халдской надписи из Алашкерта, ИРАИМК, I, 55.

[2] Марр, Надписи царя Сардура II из раскопок ниши на Ванской скале, стр. 34, 35. Археологическая экспедиция 1916 г. в Ван, изд. РАО, 1922 г.

[3] Лицевой месяцеслов Василия II, 7 сентября (изд. М. и В. Успенских, стр. 20).

[4] МАК, VIII, тбл. IV, фиг. 1. Там же, на фиг. 2, вместо стрел помещена стилизованная спираль (вода → змея).

странные, на наш взгляд, сочетания, относящие собаку в одну с драконом-змеею категорию существ, тесно связанных с водною стихиею[1].

Приведенные мною выводы, основанные исключительно на анализе вещевых памятников, нашли себе, мне кажется, весьма значительное подкрепление из области духовной культуры. Прежде всего, с благодарностью пользуюсь указанием А. А. Васильева, давшего мне, уже по сдаче моей статьи к напечатанию, весьма ценную справку: по словам Павсания (4, 34, 3), акулы-собаки пришли из моря κύνες ἐπήλυδες ἐκ θαλάττης. Не безинтересна и небольшая лингвистическая справка из яфетических языков Кавказа[2]. Дело идет о животном, связываемом с определенною этническою единицею, с иберами. Разновидность племенного названия ber (⟵ hver) или ger (⟵ gwer) лежит в основе слов со значением как волка (|| собаки), по грузински geri (волк), так и змеи, по мегрельски gueri, но, что еще показательнее, то же gueri, по чански gweri, означает волка (|| собаку).

Кратко излагая красивую мегрельскую сказку о Герии, сыне бедняка, Марр усматривает в имени Geria не простое нарицательное слово «волченок», а этническое название мегрелов (⟵ иберов), легшее в основу прозвища их эпонимного героя. Тут же Марр прибавляет, что, как название народа, термин может означать и племенного бога из круга животного царства, будь то волк или другой зверь, например дракон, вишап[3].

Приведенная мною лингвистическая справка показательна как для мегрельской сказки, так и для рассмотренных выше кобанских топоров: водяное чудовище-дракон заменено собакою, потому что по существу своему собака — тот же дракон (gweri || gueri), и она не только в образе Скиллы блуждает у берегов Сицилии, первыми насельниками которой, по словам Эфора (VI, 2, 4), были иберы, но нападает на корабли также у Крита, связь которого с иберами подтверждается культом быка[4].

Наличие божества водяной собаки, засвидетельствованное как мифами, так и вещевыми памятниками, дает уверенность в правильности построения, приведенного мною под заголовком настоящей заметки: змий-дракон ⟶ собака.

Все эти данные подсказывают мысль усматривать в творцах так называемой кобанской культуры наличие иберского яфетического слоя. Появле-

---

[1] При чтении мною настоящего сообщения в Разряде Археологии Кавказа и Яфетического Мира РАИМК, Марр дал следующее указание, основанное на кавказских яфетических языках сибилянтной группы: ǯaq̇l ∞ ǯq̇al «собака» ⟵ ṫkal «вода».

[2] Марр, Термин «ские», ЯС, I, 106, 130.

[3] Ц. с., 130.

[4] A. Evans, The Minoan and Mycenaean Element in Hellenic Life (Journal of Hell. St., XXXII, 1912, стр. 291; Марр, Яфетический Кавказ и третий этн. элемент, 35, 40).

ние на тех же бронзовых топорах оленя, т. е. животного, определенно связываемого со скифами, не меняет высказываемого здесь предположения, указывая лишь на гибридность местного населения, современника древней Кобани. Такое положение, гибридность, является отнюдь не исключением, напротив, оно обще настолько, что пока ни по языковым данным, ни по данным, выявляемым археологиею, не удается, и едва ли удастся, найти цельные образцы культуры, не мешаной по своему составу.

В то же время, подавляющее господство в орнаменте кобанских топоров именно воды → змеи в различных ее изображениях, то реалистических, то стилизованных геометрическими линиями зигзагов и волнистыми мотивами, с почти постоянным присутствием дракона → собаки, подтверждает виднейшее участие иберского этнического состава в культуротворчестве этого района. Повидимому он дал тот подслой, на который со временем налег, а во времена древней Кобани еще только налегал, чуждый ему, хотя и родственный по крови, другой яфетический элемент, скифский.

Культовое значение рассмотренных нами предметов скорее всего ведет к поискам художественного воспроизведения народного мифотворчества. Но сам намечаемый ныне путь к выяснению сюжетов древнейших кавказских изделий наталкивается на весьма существенное препятствие — это обычный подход к ним, как к изображениям обыденной жизни аборигена того отдаленного времени, изображению его повседневной домашней жизни или сцен из охотничьего быта. И этот обычный пока подход не считается ни с общею композициею орнамента, ни даже с подбором изображаемых животных, часто «фантастических» и, притом, еще пребывающих в тесном единении с их более реальными сородичами.

И. Мещанинов.

Афина и Афины.

Памяти А. В. Никитского.

Все, кажется, согласны, что название города Ἀθῆναι и имя богини Ἀθήνη, Ἀθηναία, Ἀθηνάα, Ἀθηνᾶ стоят в теснейшем звуковом соотношении [1]. Но все еще не могут притти к соглашению в решении вопроса о том, богиня ли дала название городу, или от города произошло имя богини. Виламовиц-Мёллендорф (Aristoteles und Athen, Berlin 1893, 35 сл.) решительно высказывается за первое. Он рассуждает так: когда, после крушения монархического строя, возникла в Аттике суверенная община (δῆμος), в последнюю вошли княжества, существовавшие раньше в Аттике, в том числе и княжество, владевшее акрополем, причем оно утратило при этом даже свое имя; оно именуется с этих пор просто общиной; и город и акрополь называются теперь по имени «верховной небесной богини», которая вошла в «древний княжеский замок», как истинная преемница древних князей. Ἀθηναῖος образовано так же, как Ἑκαταῖος, Διονύσιος, и только привычка усматривать в Ἀθηναῖος обозначение места происхождения заставляет не обращать внимания на важное значение того факта, что «принадлежность к Афине» обозначает, вместе с тем, и происхождение из Афин. Названию гражданства соответствует и имя города, Ἀθῆναι, образованное подобно Ἡραία, Ἀπολλωνία, с тем, однако, отличием, что для названия Афин взято имя богини во множ. числе; лишь с грамматической точки зрения Ἀθῆναι образовано по аналогии с Θῆβαι, Πλαταιαί, ибо, наряду с последними формами имеются также формы ед. числа в местном значении, и местные нимфы, в сравнении с этими городами, имеют второстепенное значение

---

[1] Лишь Angermann, Jahrb. f. Philol., 1887, 6, полагал, что имена города и богини, хотя и произведены от одного и того же корня *adh*, но независимо друг от друга.

(secundär), в то время как Ἀθῆναι образовано от Ἀθήνη, одного из великих эллинских божеств.

Иначе рассуждает Эд. Мейер (Gesch. d. Alt., II, 115): Афина получила свое имя от города, находившегося под ее покровительством; в пользу этого говорят такие соображения: 1) нет ни одного древне-греческого названия для обозначения местности (исключая, пожалуй, Δῖον), которое происходило бы от имени божества; 2) самое название Ἀθῆναι, если бы его производить от имени божества и понимать в смысле «город Афины» (die Athena's), было бы неясно; 3) наоборот, такие формы имени Афина, как Ἀθηναία, Ἀθηνᾶ, прекрасно объясняются, если производить их от Ἀθῆναι

Эд. Мейеру возражал Кречмер (Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache, Göttingen 1896, 418 сл.): в греческом мире были названия местностей, образованные от имен божеств, например, Ἑστίαια, Δημήτριον, Ἀφροδισιάς; множ. число Ἀθῆναι Кречмер объясняет аналогией с Ἀλαλκομεναί, которое он склонен сопоставлять с прозвищем Афины Ἀλαλκομενηίς (Il. IV, 8) и Ἀλαλκομενία (Steph. Byz. и др.), что для Ἀθῆναι дает такую параллель: Ἀθήνη, Ἀθάνα: Ἀθῆναι: Ἀθηναία, Ἀθηνᾶ.

Возражал Эд. Мейеру и Ваксмут (Pauly-Wissowa, RE, I Suppl., 159), указывавший: 1) древнейшая форма имени Афины не Ἀθηναία, а Ἀθήνη; 2) культ Афины — исконное достояние всей эллинской нации, культ же Афины в Афинах не принадлежал к числу исконных; 3) Арриан (Peripl. Ponti Eux., 4,1) производит название местности на Евксинском Понте Ἀθῆναι от находившегося там святилища Афины (стоило ли брать себе на подмогу Арриана?!); следовательно, Ἀθῆναι получили свое название от Афины и значат «город Афины» (Ἀθήνη).

Farnell (The cults of the greek staates, I, Oxford 1896, 258) также стоит за то, что название Ἀθῆναι произведено от Ἀθήνη; то, что у Гомера, наряду с краткою формою Ἀθήνη, встречается и растяженная Ἀθηναία — что значит «богиня Афин» — доказывает «бо̀льшую древность и известность аттического культа».

Узенер (Götternamen, Bonn 1896, 231 сл.; ср. А. В. Никитский, Исследования в области греч. надписей, Юрьев 1901, 283) примыкает скорее к мнению Эд. Мейера. Он развивает свою мысль так: в древности, как и в новое время, выдающиеся личные божества (persönliche Götter) различались по наиболее известным местам их культа (напр. Пергамский Асклепий, Эпидаврский Асклепий и пр.). Ошибочно думать, будто все подобного рода обозначения места являются «производными, или второстепенными прозвищами»; на самом деле, зачастую имена божеств и обозначения местностей возникают на основе одного и того же представления. Почему никто

не догадался и Ἀθηνᾶ толковать просто, в смысле богини города Афин? Эта мысль напрашивается сама собою и избавляет от необходимости ломать голову о возникновении и значении имени божества: Ἀθηνᾶ, конечно, произошло из Ἀθηναία, и эту прилагательную форму следует производить скорее от Ἀθῆναι, нежели объяснять ее формально, как растяжение. К тому же имеется еще простая, более древняя форма Ἀθήνη; она-то, без какого-либо изменения, лишь путем применения множ. числа и послужила для названия города, посвященного богине, Ἀθῆναι, подобно тому, как Ἑστία обратилось в Ἑστίαι (около Византия, см. Polyb. IV, 43, 5), Ἀμύκλα — в Ἀμύκλαι, Θεράπνη — в Θεράπναι, Θήβη — в Θῆβαι, Μυκήνη — в Μυκῆναι.

Последним (из доступной мне литературы) высказался по интересующему нас вопросу Петерсен (Die Burgtempel der Athenaia, Berlin 1907, 57 сл.). Петерсен исходит из ошибочного, на мой взгляд, мнения, будто богиня первоначального храма на акрополе называлась сначала не Афиною, но Пандросою; вслед за Виламовицем-Мёллендорфом, он утверждает, что древнейшим божеством в Афинах, в особенности на акрополе, был Посидон Эрехфей, Афина же, лишь с течением времени, получила там господство. «Нельзя поверить, замечает Петерсен, что город Афины только тогда получил это имя. А если ни город не мог получить своего имени от богини, ни богиня — от города, остается признать одно: ἀθήνη означало нечто такое, что̀ подходит одинаково хорошо и к городу и к богине, например: «brennende» или «leuchtende». Та̀к мог получиться город Ἀθήνη, или Ἀθῆναι, богиня которого была названа богинею Афин (von den Umwohnern wohl eher als von den Einwohnern), причем Паллада Афина гомеровских певцов не имела к ней никакого отношения».

Та̀к пробовали решить вопрос о взаимоотношении Афины и Афин различные представители науки: и историки, и филологи, и археологи, и лингвисты. Что касается, в частности, последних, то для одних из них Афины — «Höhenstadt», для других — «Blumenstadt», для третьих — «Wasserstadt». Этимология же имени Ἀθήνη все еще остается неразгаданною [1].

При решении вопроса о взаимоотношении Афины и Афин ученые исходили и исходят, главным образом, из соображений общего характера, которыми можно всё доказать, с тем, чтобы ничего не доказать. В нижеследующих замечаниях предлагается попытка подойти если не к решению, то к выяснению вопроса на основании данных, более или менее прочно установленных, касающихся древнейшей истории города Афин, в связи

---

[1] См. Prellwitz, Etym. Wörterbuch d. gr. Spr.[2], Göttingen 1905, 11. Preller-Robert, Griech. Mythologie, I[4], 186, прим. 1. Dümmler у Pauly - Wissowa, RE, II, 2007 сл.

с древнейшею историею Аттики вообще. Данные эти всем хорошо известны и неоднократно обсуждались в прежней ученой литературе. Может быть они обсуждались и в новейшей (с 1914 г.) ученой литературе, от которой я, в числе прочих соратников по несчастию, отрезан. Не желая увеличивать размера своей работы, я сознательно воздерживаюсь от каких бы то ни было экскурсов критического характера, что заняло бы много места, и, в конце-концов, ни к чему положительному не привело бы. И из источников я привожу и разбираю только наиболее важные, отсылая за необходимыми справками, помимо специальных трудов по истории города Афин Ваксмута и Э. Курциуса, к подробному перечислению источников у Бузольта[1]. Конечно, при обсуждении вопроса о взаимоотношениях Афины и Афин не обойтись и мне без соображений общего характера. Но мне хотелось бы не из них исходить в моем построении, а ими подкреплять данные, доставляемые традицией[2].

Традиция эта, конечно, подернута большим туманом. Однако, и в нем можно указать на некоторые огоньки, не относящиеся к числу блуждающих. Прежде всего, археологическими разысканиями установлена принадлежность первобытного населения Аттики и Афин к области распространения Микенской культуры. Остатки погребальных сооружений, типичные для нее, открыты в различных пунктах Аттики; это доказывает, что она уже в первобытное время была обитаема. С другой стороны, точно определить состав этого первобытного населения не представляется возможным, а всякого рода гадания на этот счет, высказываемые, например, Фиком[3], на основании лингвистических соображений, представляются, в конечном результате, беспочвенными. Что касается, в частности, самих Афин, то археологическими же исследованиями установлен не подлежащий сомнению факт того исключительного значения, какое занимал в них акрополь уже в первобытную эпоху: там открыты следы существовавшего некогда дворца «микенского» типа, а также остатки сооружений, предназначенных вообще для жилья. Оказалось, что первоначальное население Афин занимало акрополь и часть его южного и западного склонов.

Этот факт, установленный археологическими данными, нашел себе блестящее подтверждение в кратких, но точных и определенных сведениях, сообщенных Фукидидом, сведениях, которые на мой взгляд, являются,

---

[1] Griechische Geschichte, II², Gotha 1895.

[2] Сжатое, но толковое изложение дает Judeich, Topographie von Athen, München 1905, 48 сл. и в статье Attika у Pauly - Wissowa, RE, II. 2207 сл.

[3] Vorgriechische Ortsnamen als Quelle für die Vorgeschichte Griechenlands, Göttingen 1905.

самым ценным из из всего того, что древние сохранили о первоначальной истории Аттики и Афин. Стоит ли гадать о том, откуда Фукидид почерпнул свои сведения? Гораздо существеннее отметить, что сущность их не может возбуждать никаких сомнений в их достоверности, несмотря, быть может, и на некоторую неточность в передаче деталей.

Сведения эти содержатся в 15-й главе II-й книги. Сообщить их понадобилось Фукидиду для доказательства того, что жителям Аттики, в начале Пелопоннесской войны, «тяжело было сниматься с мест», и, по плану Перикла, переселяться в Афины, тяжело «потому, что большинство их привыкло постоянно жить на своих полях». «Такой образ жизни, с очень древнего времени, афиняне вели в большей степени, чем другие (эллины). Дело в том, что при Кекропе и первых царях, до Фесея, население Аттики обитало постоянно по (отдельным) общинам (πόλεις), имевшим (свои) пританеи и правителей, и, когда ничто не вселяло страха, (отдельные общины) не сходились на совещания к царю, но управлялись (ἐπολιτεύοντο) и совещались отдельно сами по себе. Некоторые (общины) иногда даже воевали с ним (т. е. с царем)[1], как, напр., Элевсин с Евмолпом (во главе) против Эрехфея. Когда же Фесей стал царем, он упорядочил страну вообще и, упразднив советы и должностных лиц прочих общин, объединил путем синэкизма, всех в теперь существующий город, учредив один совет и пританей; жителей отдельных общин, обрабатывавших свои земли как и прежде, Фесей принудил пользоваться одним этим городом, который вследствие того, что все уже (с тех пор) принадлежали к нему, стал большим и таковым был передан Фесеем его потомкам. С тех пор и по сие еще время, афиняне совершают в честь богини праздник на общественный счет, Синэкии. До этого городом служил теперешний акрополь и преимущественно к югу обращенная часть его склона[2]. Это доказывается тем, что на самом акрополе находятся святыни и других божеств, и святыни вне его сооружены, большею частью, по направлению к этой части города, святыня Зевса Олимпийского, Пифий, святыня Геи и святыня Диониса в Лимнах...[3]. И другие

[1] Вместо рукописного αὐτῶν следую поправке Steup'a — αὐτῷ. См. Thukydides erklärt von Classen - Steup, II-s Buch, 5-e Aufl., Berlin 1914.

[2] Переведено согласно чтению рукописей: τὸ δὲ πρὸ τούτου ἡ ἀκρόπολις ἡ νῦν οὖσα πόλις ἦν καὶ τὸ ὑπ' αὐτὴν πρὸς νότου μάλιστα τετραμμένον. Под «частью обращенной к югу», нужно разуметь также и часть зап. склона акрополя, потому что с запада вел естественный доступ на него. И Фукидид прибавляя μάλιστα, как бы хочет подчеркнуть, что к городу, помимо акрополя, принадлежал, прежде всего, его южный склон, но что это не исключает возможности отнести к составу города и другие пункты под акрополем.

[3] Святыня Зевса Олимпийского к юго-востоку от акрополя; Пифий — к югу от нее; святыня Геи — или вблизи святыни Зевса, или даже в ее черте: святыня Диониса в Лимнах — к западу от акрополя.

древние святыни сооружены (также) здесь. Здесь же находится и источник, называемый теперь... Эннеакрунами...[1]. Вследствие древнего заселения в этом именно месте и до сих пор еще акрополь называется афинянами «городом». Итак, афиняне, в течение долгого времени обитали, пользуясь автономией, по территории (Аттики), и после объединения их путем синэкизма, в силу привычки, бо̀льшая часть их, и в древнее, и в последующее время, до настоящей войны, жила со всеми их семьями на полях».

Прежде чем делать какие-либо выводы из приведенного свидетельства Фукидида, необходимо остановиться на одной фразе его, причинившей много беспокойства издателям и толкователям Фукидида. Это слова̀: τὰ γὰρ ἱερὰ ἐν αὐτῇ τῇ ἀκροπόλει καὶ ἄλλων θεῶν ἐστι. По почти общепринятому мнению, в этой фразе пропуск, восполнить который предлагали на разные лады, но так, однако, чтобы вставить пред словами καὶ ἄλλων θεῶν непременно и упоминание об Афине[2]. Издателям и толкователям Фукидида казалось недопустимым, чтобы, в перечислении акропольских святынь, не было упоминания о главной богине афинской — Афине. По мнению Юдейха, однако, текст Фукидида в данном месте «совершенно в порядке». «Не тем, говорит Юдейх, что главная богиня города, его богиня (*die* Göttin) имела свой храм на акрополе, но именно тем, что «и другие божества» (Зевс Полией, Посидон Эрехфей и др.) имели там государственный культ, доказывалось, что акрополь составлял основную часть древнейшего города. К чему должно относиться καὶ в словах καὶ ἄλλων θεῶν, определенно (unzweideutig) указывается одною из предшествующих фраз: καὶ ξυνοίκια καὶ νῦν τῇ θεῷ δημοτελῆ ποιοῦσι.

Удалось ли Юдейху отстоять рукописную традицию Фукидида в указанном ме́сте, сказать не берусь[3]. Если Фукидид, действительно построил

---

[1] Канал источника, как установлено раскопками, проходил вдоль всего̀ южного скло̀на акрополя.

[2] Список предложенных дополнений приведен Judeich'ом, Topographie, 52, и мною в переводе Фукидида (М. 1915), I, 387.

[3] Steup в последней обработке Классенова издания II-й книги Фукидида (вышло в 1914 г.) замечает: «Dass der gewöhnliche Text dieser Stelle lückenhaft ist, hat vielleicht schon der Urheber der Lesart der schlechten Baseler Hs τῆς τε Ἀθηνᾶς καὶ ἄλλων θεῶν gefühlt... In der Tat können, wenn hier, wie es unzweifelhaft der Fall ist, mit dem Vorhandensein von Heiligtümern auf dem Akropolis für die Richtigkeit des vorher von der Akropolis Behaupteten etwas beweisen werden soll, die auf der Akropolis vorhandenen Heiligtümer der Hauptgottheit nicht unerwähnt bleiben. Denn, berechtichte nach Th. Meinung die Lage irgend welcher Heiligtümer zu schlüssen hinsichtlich der ältesten Teile Athens, so musste dies vor allem für die Lage der Heiligtümer der Hauptgottheit zu treffen und ohne das Hinzuziehen der Atheneheiligtümer war mit den übrigeu Heiligtümern der Akropolis wenig zu beweisen. Wie Th. ebensowohl statt die Heiligtümer der Athene ausdrücklich zu erwähnen nur indirekt auf sie hätte hindeuten können (durch καὶ ἄλλων θεῶν) wäre schechterdings nicht zu verstehen». Steup предлагает восполнять лакуну после ἀκρόπολει или словами καὶ Ἀθηναίας τὰ ἀρχαῖα, или καὶ Ἀθηναίας τὰ ἀρχαῖα καὶ πολλῶν ἄλλων.

свою фразу так, как она дошла в рукописном предании, и если, действительно, упоминание о святыне Афины должно быть выводимо из отделенных почти тремя строками слов ἔτι καὶ νῦν τῇ θεῷ ἑορτὴν δημοτελῆ ποιοῦσιν, то, должно признать, фраза вряд ли может быть признана построенной удачно и, во всяком случае, удобопонятно. С другой стороны, если считать фразу испорченною, то где гарантия в том, что порчу нужно исправлять в том направлении, в каком это предлагалось делать издателями и толкователями Фукидида, т. е. непременно стараться вставить упоминание и об Афине? Может быть, порча текста, если она есть, здесь более сложная и лечить ее нужно как-нибудь иначе. На это я не рискую дать ответа; замечу только, что, если требовать от Фукидида непременно и упоминания о святыне (да еще древней) Афины, то почему не требовать от него и более точного обозначения, каких же именно других божеств святыни он подразумевает в данном случае. Принимая во внимание дошедшую до нас рукописную традицию обсуждаемых слов и не имея уверенности в том, что мы в состоянии установить правильный и надежный текст, я считаю единственно правильным лучше не делать каких-либо выводов из фразы: τὰ γὰρ ἱερὰ ἐν αὐτῇ τῇ ἀκροπόλει καὶ ἄλλων θεῶν ἐστι, нежели навязывать ей то или иное толкование. Из контекста ясно, во всяком случае, следует, что Фукидид, в числе приводимых им в пользу исконного заселения акрополя доказательств, ссылается и на нахождение на нем святынь, очевидно, древнейших; но упоминал ли он и святыню Афины, мы оставляем под вопросом, а от гаданий воздерживаемся.

Зато заслуживает внимания следующее: говоря о празднестве Синэкий Фукидид указывает, что афиняне и в его еще время справляли этот праздник в честь богини (τῇ θεῷ). Вполне естественно, что Фукидид (а за ним и все его толкователи) под этою безыменною богинею разумеют Афину [1]. Хорошо известно, что в афинских оффициальных документах V века, а спорадически и в последующее время, Афина очень часто называется просто ἡ θεός; ее казначеи обозначаются, наряду с ταμίαι ἱερῶν χρημάτων τῆς Ἀθηναίας, просто ταμίαι τῶν τῆς θεοῦ, или ταμίαι τῆς θεοῦ, подобно тому, как акрополь, на что также указывает Фукидид, называется в надписях просто городом — πόλις [2].

---

[1] Равным образом в II, 13, 5, приводя содержание речи Перикла, Фукидид упоминает о «золотом облачении самой богини», разумея под последнею Афину. Точно также в I, 126, 2, говоря о лакедемонском посольстве в Афины пред Пелопоннесскою войной, Фукидид замечает: «прежде всего лакедемоняне потребовали от афинян изгнания виновников в кощунстве против богини», т. е. Афины.

[2] Факт общеизвестный, не требующий подтверждения его ссылками. Достаточное количество примеров, при желании, можно подыскать, хотя бы, по указателям, к сборнику Диттенбергера, III, 179 (πόλις), 197 (ἡ θεός)., 222 (ταμίαι).

То обстоятельство, что в историческое время центр Афин, как города, и богиня-покровительница его продолжают именоваться просто «городом» и «богиней», заслуживает, в моих глазах, внимания и должно быть объяснено как своего рода пережиток седой старины. Очевидно, в первоначальную пору существования Афин последние назывались просто «городом», причем, быть может, собственного имени «город» этот и не имел, да и не должен бы иметь, так как других городов, как политических центров, в Аттике не было; существовал один город, с центром на акрополе, который, таким образом, в народном сознании, и противополагался всем остальным селениям, точнее заселенным пунктам, Аттики[1]. Связанный с именем Фесея синэкизм исходил, несомненно, от акрополя = города; обладавший им был сильнее всех других лиц, стоявших во главе отдельных селений Аттики, которая, в течение, вероятно, долгого времени представляла собою нечто в роде союзного государства, слабо, однако, связанного в отдельных его частях. И мы ничего не слышим о том, что мелкие властители Аттики стремились к созданию единого государства, пока не нашелся среди них тот, кого предание назвало Фесеем, который и осуществил синэкизм эволюционным, а не революционным путем. Синэкизм в Аттике носил, прежде всего, как это ясно видно из Фукидида, государственно-правовой характер. После того, как синэкизм осуществился, перестали существовать, в политическом сознании древних, отдельные, более или менее самостоятельные сельские общины, но образовалась одна большая государственная община, с акрополем = городом во главе ее[2].

Мы не можем установить ни числа, ни имен отдельных селений, на корые распадалась Аттика до синэкизма. Поздняя традиция, ведущая свое начало от Филохора, передает имена аттического двенадцатиградия в таком порядке: Κεκροπία, Τετράπολις (состоял из Μαραθών, Προβάλινθος, Οἰνόη, Τρικόρυθος), Ἐπακρία, Δεκέλεια, Ἐλευσίς, Ἄφιδνα (или Ἄφιδναι), Θόρικος, Βραυρών, Κύθηρος, Σφηττός, Κηφισία[3]. Историческое зерно, которое может быть извлечено отсюда, заключается в том, что этими названиями обозначаются древнейшие селения Аттики. Невольно обращает на себя внимание, что, в числе этих названий, ни Ἀθήνη, ни Ἀθῆναι не значится. Более, чем вероятно, однако, что та территория с акрополем = городом во главе, которая

---

[1] У нас и теперь еще, в обыденном языке, наблюдается то же явление: пригородные крестьяне обыкновенно говорят: поеду в город (не называя его по имени). Да и мы в доброе старое время «ездили с дачи в город».

[2] По общепринятому мнению, Элевсин только в VII в. влился в общеаттическое государство. Юдейх полагает, однако, что это мнение вовсе не обязательно и, во всяком случае, может быть оспариваемо, см. Pauly-Wissowa, RE, VII, 2217 сл.

[3] Strab. IX, 397 C; 12-е имя в рукописях Страбона пропало; восстановляют одни Φαληρός, другие — Μουνιχία.

потом получила имя Афин, скрывается в первом из названных Филохором имен двенадцатиградия, в Кекропии[1].

Как бы то ни было, в поздней традиции (у Филохора) имени Афин нет. По преданию, сохраненному Плутархом (Фесей, 24), Фесей «назвал город Афинами». Нечего и говорить, это — поздний домысел. Гораздо важнее, однако, то, что имя Афин фигурирует уже у Гомера. Как бы ни относиться к вопросу о древности стихов, где имя Афин упоминается, что бы ни думать о Писистратовской редакции Гомеровских поэм, в которые могли попасть аттические интерполяции, тот факт, что Афины упоминаются уже у Гомера, заслуживает серьезного внимания. Что же говорят нам те гомеровские места, где Афины упоминаются? Из таких упоминаний Одиссеи как то, что «священный Суний» — «мыс Афин» (III, 278), или что Орест вернулся в Микены из Афин (III, 307; Зенодот предлагал читать вместо ἀπὸ Ἀθηνάων — ἀπὸ Φωκέων), или что Фесей привез Ариадну «на холм священных Афин» (XI, 323), никаких выводов делать не приходится. Более показательно место в VII, 80 Одиссеи, где сказано, что Афина пришла из Схерии ἐς Μαραθῶνα καὶ εὐρυαγυίαν Ἀθήνην (Herod. v. Hom. 28 дает εὐρυχόρους ἐς Ἀθήνας), δῦνε δ' Ἐρεχθῆος πυκινὸν δόμον. Оставим, пока, в стороне то, что Афины названы здесь Ἀθήνη, а не Ἀθῆναι: в Илиаде и в Одиссее употребляется форма Μυκήνη наряду с Μυκῆναι, Φηρή наряду с Φηραί (см. Ebeling, Lex. Homer.). Интереснее отметить, что Афина, прибыв в Афины, входит не в свой «дом», а в «прочный дом» Эрехфея. Под этим «прочным домом» Эрехфея приходится разуметь или его дворец, или его святилище; но, конечно,

[1] Предание, сообщаемое Филохором, приписывает Кекропу объединение (συνοικίσαι) всей массы населения Аттики в 12 городов. Поэтому обыкновенно под Кекропией понимается вся Аттика (Marm. Par. 1 Jacoby. Steph. Byz. Κεκροπία.) Однако, уже у Геродота (VII, 141), в приводимом им изречении оракула, акрополь называется «город Кекропа» (Κέκροπος οὖρος), а Еврипид (Suppl. 658. El. 1289) называет акрополь «Кекропией». Что двенадцатиградие представляло собою древнейшие селения Аттики, следует, может быть, и из того, что большинство из названий их, в том же самом виде, встречается в числе Клисфеновых демов. Отсутствуют лишь три селения: Κεκροπία, Ἐπακρία, Βραυρών. Относительно Бравроna см. известия древних, сопоставленные Мильхгёфером у Pauly - Wissowa, R. E, III, 822 сл. У восточного склона Бравронского холма открыты остатки могил микенского типа. В древнейшие времена политической самостоятельности отдельных частей Аттики область, занимаемая Бравроном, была очень обширною (недаром в схолиях к «Миру» Аристофана, 874, он называется πόλις). Против остатков политического перевеса Браврона, замечает Мильхгёфер, направлена была и та мера Клисфена, что он не перенес древнего названия на какой - либо из созданных им демов, но назвал главные пункты территории Браврона по имени рода Филаидов, а остальные части ее распределил по другим демам той же филы Эгеиды, а может быть и Пандиониды. То же приходится думать и об Эпакрии. Мильхгёфер (Pauly-Wissowa, RE, V, 2673) обращает внимание на свидетельство, сохраненное в «Большом Этимологике» (ἐπακρία χώρα, то же у Свиды), что Кекроп три города из организованного им додекаполя назвал ἐπακρίδας (по Мильхгёферу: Эпакрия, Афидна и (Марафонский) тетраполь). Упоминается в IG II 1053 τριττὺς Ἐπακρέων.

и дворец и святилище Эрехфея надо представлять себе на акрополе. У Гомера (см. Ebeling, Lex. Homer.) термин δόμος употребляется promiscue — в приложении и к обиталищу богов и к жилищу людей, но в соединении с прилагательным πυκινός δόμος по отношению к святилищу не встречается. Таким образом, в указанном месте Одиссеи под «прочным домом» Эрехфея приходится разуметь его дворец, что̀ ничего необычного не представляло бы, принимая во внимание нахождение на акрополе «микенского дворца». Так и понимают πυκινὸς δομος Эрехфея в Одиссее почти все ученые, за исключением Петерсена[1], доводы которого, однако, для меня не убедительны. Но если он даже под «домом» Эрехфея понимает его храм, все же из этого следовало бы сделать такой вывод: в пору создания VIII песни Одиссеи культа Афины на акрополе не существовало, ибо, в противном случае, Афина пошла бы в свой «дом», а не в дом Эрехфея.

В известных стихах в «Каталоге кораблей» Илиады (II, 546-551), посвященных Афинам, сказано: «А тех, которые населяли Афины, хорошо укрепленный город, область великодушного Эрехфея — его некогда вскормила Афина, дочь Зевса, родила же плодородная пашня, и в Афины вселила в свой богатый храм, где его быками и баранами умилостивляют чада афинские» и пр. Эти стихи, конечно, к первоначальному составу Илиады не принадлежат. В них, не без основания, усматривают результаты Писистратовской редакции. Так ли это, или нет, не будем доискиваться. Если признать Писистратовскую редакцию этих стихов, то в них все же важно подчеркнуть, что Афины называются областью (δῆμος) Эрехфея. Хорошо известно, какое значение традиция приписывает Эрехфею в «мифической» истории Аттики[2]. Как обладатель «прочного дома» на акрополе, Эрехфей рано уже стал рассматриваться как местный царь-владыка Афин; по свидетельству Геродота (VIII, 99), в правление Эрехфея, афиняне впервые получили имя Ἀθηναῖοι. Потом, причисленный к сонму героев, Эрехфей, гений древнего царского рода, «продолжает жить, как змей при Афине, на акрополе»[3]. Еще позже образ Эрехфея сливается с образом Посидона. Гомеровские свидетельства, к какому бы времени каждое из них ни относилось, говорят за то, что культ Эрехфея на акрополе существовал ранее, чем туда нашел себе доступ культ Афины.

Узенер[4] толкует имя Эрехфея, как «der Schollen-«brecher», ein griechischer Veruactor». Эрехфей — γηγενής, земля произвела его. Он не умер,

---

[1] Die Burgtempel der Athenaia, 7 сл.
[2] Материал сопоставлен Escher'ом у Pauly-Wissowa, RE. VI, 404 сл.
[3] Ср. Wilamowitz-Möllendorff, Aristoteles u. Athen. II, 129.
[4] Götternamen, 140.

но, по преданию, сообщаемому Еврипидом (Ion, 292), «бездна земельная скрывает его», т. е. он продолжает жить, скрывшись в недра земли. По другому, быть может, еще более древнему представлению, Эрехфей превращается в змея (Eurip. fragm. 922: οἴμοι, δράκων μου γίγνεται τὸ ἥμισυ τέκνον, περιπλέκηθι τῷ λοιπῷ πατρί). Таким образом, местное божество, которое, как предполагалось, искони обитало в расщелине акропольской скалы, превращается в червя, вечно обитающего на акрополе[1]. «Вера в героев, развившаяся в более позднюю эпоху, искала на том месте где протекала последующая жизнь и деятельность „героя", его могилу: путем правильной эволюции скрытый при жизни и увековеченный герой Эрехфей обращается в героя погребенного». Но такое развитие легенды об Эрехфее принадлежит уже последующему времени: в первоначальную же эпоху истории Афин Эрехфей, очевидно, понимается как местное божество, обитающее на акрополе[2]. Какое имя это божество носило, да и носило ли вообще какое-либо имя, мы не знаем. В последующем развитии легенды это акропольское божество мужского пола (ὁ θεός) сливается с образом мифического царя Эрехфея, который становится, затем, местным героем. Еще позже, и, конечно, значительно позже, образ Эрехфея сливается с образом Посидона[3].

Мы привыкли думать, что Афина — исконная богиня-покровительница Афин, исконная владычица акрополя. Это представление навеяно легендою в ее уже сравнительно позднем развитии[4]. Мы не знаем, когда Афина попала

---

[1] E. Rohde, Psyche$_4$, Tübingen 1907, 136.

[2] Milchhöfer, Ueber die alten Burgheiligthümer in Athen, Kiel 1899, 8, правильно замечает: Erechtheus gehörte überwiegend der Staatsreligion und ihrem offiziellen Kultus, die Märchenfigur des Kekrops mehr einem engeren, volksthümlichen Glaubensgebieten. Не исключена возможность, в виду последующего развития легенды об Эрехфее, что первоначальное божество почиталось в виде змея, если принять во внимание, какое значение имела змея в религиях всех времен и всех народов. См. Е. Г. Кагаровъ, Культ фетишей, растений и животных в древней Греции, Спб. 1913, 286 сл.

[3] Вопроса о соотношении между Эрехфеем и Посидоном я не касаюсь. Escher, ук. м. 408, замечает, что с Посидоном у Эрехфея нет «никакого внутреннего родства», что слияние обоих образов было вызвано внешними обстоятельствами; „вероятно, война Афин с Элевсином и последовавшее в результате ее вчленение Элевсина в состав Афин ввело и Элевсинского Посидона во дворец владыки афинского акрополя". О необходимости различать Эрехфея и Эрихфония, также сливающихся в более позднем развитии легенды, хорошо говорит Usener, Götternamen, 140 сл («es ist zu beachten, dass nur Erechtheus dem Cultus, Erichthonios der Legende angehört, und dass nicht Erichthonios, sondern Erechtheus zu Poseidon wurde»).

[4] Ср. Wilamowitz-Möllendorff, Arostoteles und Athen, II, 37: «все они (древние) думали, что Афина — богиня этого (афинского) народа и что этот народ — ее избранный народ, что еще не ограничивает, так сказать, универсальной потенции небесной девственницы и дочери Зевса. Этой высшей объединяющей вере, этой религии Афины подчинилось обособленное почитание как отдельных местных божеств, так еще и столь значительных «остальных божеств», даже Немесиды Рамнунтской, Афины Палленской, Артемиды Бравронской. Если Афина искони была городскою богинею (Stadtgöttin), акрополя над Эриданом, то местный культ одержал

на акрополь, с каких пор она стала настоящею его госпожою. Но из приведенного гомеровского места мы в праве заключать, что, во всяком случае, культ Эрехфея предшествовал культу Афины на акрополе, а из свидетельства Фукидида и документальных данных мы с таким же правом можем предполагать, что на территории Афин, включая в нее и акрополь, почиталось божество женского пола (ἡ θεός), слившееся затем с Афиною. Некоторые соображения подтверждают, кажется, ту мысль, что Афина нашла себе доступ на акрополь не так уже рано, и во всяком случае, что культ ее там не был исконным.

При раскопках, произведенных в восьмидесятых годах прошлого века на акрополе, в северной его части открыты были остатки храма, «древнего храма», или древнего Гекатомпеда. В этом храме, замечает Юдейх[1], почиталась богиня города, т. е. Афина, и постепенно слившийся с Посидоном мифический царь Эрехфей. До V века этот храм оставался единственным храмом Афины на акрополе. На том месте, где построен был впоследствии Эрехфейон, не было ранее никакой часовни (Kapelle), но, вероятно, весь древний дворцовый округ был посвящен Афине и Эрехфею и в распространительном толковании носил имя Гекатомпед. Наряду с Афиной и Эрехфеем нашли свой культ в черте древнего дворца другие мифические сочлены афинского царского дома, Кекроп, его дочь Пандроса и, может быть, также Пандион.

Так ли все это было в действительности? В частности имела ли свой культ в древнем храме на акрополе Афина, до перестройки его Писистратом? Первоначальное сооружение храма Юдейх склонен относить даже к VII в.: другие датируют храм, на основании стиля украшавших его декоративных скульптур, началом VI в., что̀, пожалуй, правильнее.

триумф под всеми остальными; она живет там, в древнем царском дворце, до тех пор, пока, Писистрат не строит ей ее собственного дома; она должна была выдержать спор из-за страны, ти ее отечество принадлежит тому роду, который в первую голову служит господину Эрехфею ее противнику. Все это, а главным образом то, что легенда преднамеренно старается обосно-(вать ее господство, ведет к тому положению, что Афина, действительно, первая получила обладание над акрополем, как владелица страны, как представительница всего государства Gesammtstaates), как носительница нового представления (Empfindung), пред которым должен был стушеваться древний местный культ на акрополе и его древнее имя». Афина, развивает свою мысль Виламовиц-Мёллендорф в примечании к приведенной цитате, несомненно, получила свой культ на акрополе и в Аттике, как богиня страны (Landesgöttin). Афина родилась не в Афинах, подобно тому, как Аполлон родился на Делосе, Артемида в Эфесе, Гермес в Танагре. Афина могла притязать на Афины с того момента, как она стала богинею страны, как она подарила маслину. Это имело место задолго до исторических времен, но вряд ли на много задолго, чем произошло объединение страны.» «Что древний акрополь не с самого начала назывался Ἀθῆναι, это ясно со всею очевидностью».

[1] Topographie, 238.

О древнем храме, точнее «святыне» (ἱερόν), на акрополе упоминает Геродот в рассказе о событиях, предшествовавших Саламинской битве. Он (VIII, 41) сообщает предание, слышанное им в Афинах (λέγουσι Ἀθηναῖοι), что в храме (ἐν τῷ ἱρῷ) обитает огромный змей, страж акрополя; этому змею, каждое новолуние, приносят жертву — медовую лепешку. Этот змей, страж акрополя, вызывает, конечно, представление об Эрехфее, а не об Афине[1]. Эту же древнюю святыню на акрополе имеет в виду Фукидид, в рассказе о Килоновой смуте, когда упоминает о том, что Килоновцы сели у алтаря на акрополе, как умоляющие о защите (I, 126, 10. 11)[2].

Фронтоны древнего акропольского храма были украшены скульптурными изваяниями. Они обстоятельно рассмотрены были, в свое время, и в русской ученой литературе, сначала А. А. Павловским[3], затем Вл. К. Мальмбергом[4], которому в «Дополнениях» удалось использовать и материал, сопоставленный в монументальном издании Виганда об остатках поросовой архитектуры, найденных на акрополе. Нас интересуют в данном случае только сюжеты фронтонов. На одном из них была изображена борьба Геракла с Тритоном и Тифоном. Сюжет другого фронтона не поддается определению, так как центральная часть его не сохранилась. В изображенных на крыльях фронтона двух змеях Виганд[5] усматривает двух «драконов», охране которых по версии, передаваемой Еврипидом (Ion, 23), вручен был новорожденный Эрехфей (читай: Эрихфоний, ибо о нем, а не об Эрехфее, идет речь в указанном месте Еврипида). Может быть, однако, в двух змеях в крыльях фронтонов нужно скорее усматривать двух автохтонных царей афинских, Эрехфея и Кекропа, в народном сознании уже огероизованных ко времени создания храма. Так ли это, или нет, для нас важно констатировать, что древний храм на акрополе, повидимому, или вовсе не был посвящен Афине, или, если и был посвящен ей, то она не играла в нем доминирующей роли, а разделяла ее с Эрехфеем. Ничем, во всяком случае, нельзя подкрепить, кроме общих соображений, того укоренившегося мнения, будто древний храм на акрополе (до-писистратовской эпохи) был храмом именно Афины. Равным образом, и другое сооружение архаической эпохи на акро-

---

[1] Последующие сообщения Геродота (VIII, 51, 53, 54, 55) имеют в виду, конечно, храм, перестроенный Писистратом.

[2] Комментаторы понимают в данном месте алтарь Афины Полиады, но у Фукидида сказано просто: ἐπὶ τὸν βωμὸν τὸν ἐν ἀκροπόλει. И Геродот (V, 71, 1) говорит о Килоне, что он ἱκέτης, ἵζετο πρὸς τὸ ἄγαλμα, без дальнейшего определения. У Плутарха (Солон, 12), сказано, что часть Килоновцев были убиты τοῖς βωμοῖς προσφυγόντες.

[3] Скульптура в Аттике до Греко-Персидскихъ войн, Спб. 1896.

[4] Древне-греческие фронтонные композиции, Спб. 1904.

[5] Die archaische Poros-Architektur der Akropolis zu Athen, Cassel 1904, 95.

поле, от которого сохранились остатки только фронтонов, приблизительно той же эпохи, что и остатки фронтонов большого храма, мы не можем считать посвященным Афине. Сюжеты его фронтонов опять-таки непосредственного отношения к Афине не имеют[1].

Во второй половине VI века[2] древний храм, как показали акропольские раскопки, подвергся перестройке, заключавшейся в том, что он был снабжен перистилем и мраморной крышей и украшен новыми фронтонами из мрамора. Центральную сцену одного из фронтонов удалось восстановить полностью. Там представлена была Афина, поражающая гиганта. Таким образом, сюжет фронтона был посвящен гигантомахии. В ней Афине отведена были первенствующая роль. И никакого места для сомнения не остается, что перестроенный, так называемый Писистратовский храм был посвящен Афине. Известно, что он просуществовал недолго: уже в 480 г. он пал жертвою персидского погрома. После того перистиль был убран, и восстановлен старый Гекатомпед. В конце V в. он был заменен Эрехфейоном, который, в противоположность Парфенону, посвященному одной Афине, был посвящен совместному культу Афины и Посидона-Эрехфея.

Итак, несомненно, во второй половине VI в. Афина имела свой храм на акрополе; следовательно, культ ее там вполне уже утвердился, не вытеснив, однако, культов, существовавших там уже ранее, с исконных времен, в том числе и культа Эрехфея. Невольно вспоминается известный рассказ Геродота (I, 60), передающий народную версию предания о возвращении Писистрата после его первого изгнания из Афин, всю эту историю с устроенным Писистратом маскарадом, как посланы были предварительно вестники, говорившие толпе: «Афиняне, благосклонно примите Писистрата, сама Афина, почтив его более всех людей, возвращает в свой акрополь" (ἐς τὴν ἑωυτοῦ ἀκρόπολιν). И народ поверил, что сама Афина возвращает Писистрата. К чему понадобился Писистрату весь придуманный маскарад, который должен был произвести впечатление, прежде всего, на народную массу? Да, очевидно, потому, что в этой массе в то время Афина пользовалась особым почитанием, была богинею именно этой народной массы, жившей, конечно,

---

[1] Один из фронтонов изображал борьбу Геракла с Гидрою, причем для помещения фигуры Афины там места не оказывается (см. Павловский, ук. соч. 44; объяснение, предлагаемое им для отсутствия Афины, конечно совершенно не приемлемо); сюжет другого фронтона с изображением древнейшего Эрехфейона (см. Вл. К. Мальмберг, ук. соч. 355 сл.) не поддается точному определению: наконец, сюжет третьего фронтона — «Введение Геракла на Олимп» (Мальмберг, ук. соч. 359 сл.).

[2] Шрадер склонен иметь в виду начальные годы этой половины, другие ученые — конечные ее годы. См. Мальмберг, ук. соч. 74 сл.

не на акрополе, а в нижнем городе, и рассеянной также по всей Аттике. Во всей своей политике Писистрат старался опираться, главным образом, на народную массу. Поэтому и в Афины его возвращает богиня, любимица ее. В устроенном им маскараде Писистрат обращается за содействием не к какому-либо божеству аристократических Афин, но к богине Афин, уже воспринявших демократические элементы. Отсюда сам собою напрашивается вывод, что и культ Афины должен был зародиться в Афинах не на акрополе, который, до установления в Афинах демократического строя, был средоточием и опорою аристократии.

Здесь мы должны снова припомнить хорошо известные факты древнейшей истории Афин и Аттики. Последовавшая, за объединением Аттики на основах синойкизма, эпоха монархического и аристократического строя известна нам лишь в самых общих чертах, и лишь с VII в. мы вступаем в более светлую полосу аттической истории, в которой можно уловить некоторые вполне уже определенные черты. Первоначально земледельческое государство, Аттика постепенно становится государством торгово-промышленным и уже в VII в. вступает в торговый обмен своими товарами с государствами, расположенными в бассейне Средиземного моря. Аттика была богата залежами прекрасной глины, и с VII в. в ней развивается обширная керамическая промышленность, главным центром которой становятся Афины. В городе, в северо-западной его части, селятся специалисты-горшечники, гончары, давшие этому кварталу и свое имя (Κεραμεικός). Несомненно, в своей массе, продукты керамической промышленности служили для экспорта в них оливкового масла. Таким образом, очевидно, уже в VII в. культура оливок достигла в Аттике настолько широкого развития, что излишек масла оказалось возможным вывозить в большом количестве за пределы страны. Последствием этого изменения хозяйственного уклада страны было выступление на первый план низших сословий, мелких крестьян и батраков, равно как и ремесленного и торгово-промышленного класса, что̀ вызвало, как известно, сословную борвбу. Демос и количественно превосходивший аристократию и качественно выросший в своем самосознании, добивается постепенных успехов, следить за которыми не входит в мои планы.

Превращение Афин, ставших правительственным и промышленным центром, в столицу Аттики должно было, естественно, способствовать увеличению народонаселения, что̀ в свою очередь, должно было повести и к росту города. К старинным кварталам, охватывавшим преимущественно южный и западный склоны акрополя, прибавились теперь кварталы у северного и восточного его склонов. Разросшийся город получил, мы не знаем точно когда, наименование ἄστυ, в противоположность к рассеянным по

стране многочисленным селениям[1]. Прежнее название πόλις стало служить, как указано выше, для обозначения акрополя.

Общий ход развития Афинского государства свидетельствует о его последовательной демократизации. Последняя же явилась, несомненно, результатом столь же постепенного превращения афинского государства из государства земледельческого в государство торгово-промышленное. Этот процесс протекал в течение VII в., начавшись, вероятно, еще в предыдущем; к началу VI в., ко времени реформы Солона, процесс этот можно считать, в основных чертах, почти уже завершившимся. В пользу этого говорит весь характер Солоновой реформы и Солоновой конституции. Солон оказывал явное покровительство торгово-промышленному классу, так как усматривал в нем главную опору своим начинаниям и планам. Плутарх (Солон, 24) сообщает, что в числе законодательных распоряжений Солона было и такое, в силу которого право гражданства давалось иноземцам только в том случае, если они переселялись со своими семьями в Афины для занятий какимлибо ремеслом (πανεστίοις Ἀθήναζε μετοικιζομένοις ἐπὶ τέχνῃ). Это, по мнению Солона, должно было привлечь в Афины ремесленников. И, конечно, эта мера Солона должна была содействовать тому, что в Афины стало стекаться много иноземцев ремесленников. Вероятно, Солон закрепил своим законом то, что практиковалось уже до него: ибо с тех пор, как Афины перешли от земледельческого быта к промышленному, в них должны были появиться и ремесленники из-за границы. Но откуда? Ясное дело, из тех центров, где промышленность особенно сильно процветала. А такими центрами до V в. были ионийские города в Малой Азии, на островах Архипелага и Коринф в собственной Греции. Если Коринф оказал, повидимому, сравнительно незначительное влияние на аттическую художественную промышленность, то раскопки на афинском акрополе воочию показали, как велико было влияние на аттических гончаров ионийской художественной промышленности, ионийского искусства вообще[2]. И вряд ли есть повода сомневаться в том, что в Керамике, наряду с аттическими уроженцами, работало также не мало мастеров, переселившихся в Афины из разных мест, где процветала ионийская культура.

Известно, что вместе с людьми переселяются также и боги. Ученые справедливо полагают, что, вероятно, уже в результате, синэкизма в Афины нашли себе доступ культы Элевсинской богини из Элевсина, Диониса из Элевфер, Артемиды из Бравроны, Ἄνακες из Афидны; быть может, тогда же принят был культ Аполлона Отеческого (Πατρῷος), объединявшего все аттиче-

---

[1] Может быть, название ἄστυ укоренилось уже во второй половине VI в. См. Judeich, Topographie, 57[6].

[2] См. Michaelis, Altattische Kunst, Strassburg 1893, 9 сл.; Павловский, ук. соч., 300 сл.

ские роды и пр.[1] Но когда речь заходит об Афине, оказывается, культ ее и во всей Аттике, и в Афинах, и в частности на акрополе был исконным[2].

Так ли это на самом деле? Какие указания мы можем привести в пользу исконного культа Афины в Афинах? Их мы не найдем, во всяком случае, ни в гомеровской эпохе, ни в героической саге, где образ Афины наделен совершенно иными чертами, чем какие он имеет в наших известиях о культе Афины в Аттике. «У Гомера Афина выступает пред нами, преимущественно, как заступница героев, в Илиаде в боевой свалке среди сражающихся; в Одиссее она скорее покровительствует, как дружелюбная фея, своим любимцам при всех случаях жизни[3]; отношения Афины к мирной гражданской жизни отступают в героическую эпоху на задний план, хотя и отмечаются в отдельных случаях»[4].

Какими чертами наделен образ Афины в ее афинском культе в древнейшей стадии его развития?[5] Об акропольском культе Афины была речь выше. Из гомеровских упоминаний о нем ясно следует тесное соотношение между ним и культом Эрехфея. Для древнейшей эпохи я склонен даже отдать предпочтение культу Эрехфея перед культом Афины, и слова Одиссеи, что Афина «вошла в прочный дом Эрехфея» я могу понять только как указание на приоритет культа Эрехфея на акрополе. Если бы в пору создания той части Одиссеи, где эти слова стоят, Афина царила на акрополе так же мощно, как она царила на нем в последующее время, поэту не для чего было бы заставлять Афину искать себе пристанища в «прочном доме» Эрехфея (не в гости же она к нему пришла?); она «погрузилась» (δῦνε) в дом Эрехфея, очевидно, потому, что собственного дома у нее на акрополе не было. Потом Афина стала владычицей акрополя, Афиной Πολιοῦχος (позже Полиадой), именно акрополя, если принять во внимание терминологию πόλις =ἀκρόπολις. Но власть Афины на акрополе далась ей не без труда, во всяком случае, не без спора с прежним властителем акрополя, Эрехфеем. Об этом красноречиво говорит предание о споре Афины с Посидоном-Эрехфеем. Обыкновенно указывают, что спор шел из-за обладания Аттикою, но, пожалуй, точнее было бы сказать, из-за обладания акрополем, как политическим центром Аттики. Если бы спор шел из-за обладания Аттикою, Афине

---

[1] Judeich, Topographie, 57 сл.

[2] Dümmler у Pauly-Wissowa, RE, II, 1950.

[3] Там же, 1943.

[4] Там же, 1944.

[5] За материалом и литературою отсылаю к ук. ст. Дюммлера, 1950 сл., приводя только главнейшие указания. Дюммлер правильно замечает, что как об афинском культе Афины, так о культе ее в Аттике до нас дошли только обрывки сведений, и притом из сравнительно позднего времени, которые стали собирать с VI века, когда «аттические культы, под первенством Афин, сорганизовалось и, по возможности, были сглажены».

пришлось бы спорить не только с Посидоном-Эрехфеем, но и другими божествами, хотя бы, например, с Артемидою Бравронскою, Элевсинскими богинями, чтобы указать на те только божества, местные культы которых в Аттике пользовались большим значением и с отдаленных времен. И благодаря чему Афина одерживает перевес в споре с Посидоном-Эрехфеем? Она производит маслину, ἀστὴ ἐλαία (Poll. IX, 17. Eustath. ad Od. I, 4. Hesych. s. v.), символ того продукта природы, на культуре которого основано было, по крайней мере, в древнюю пору Афин, благосостояние их населения. Если не признавать обозначение маслины ἀστή случайным — а на это, мне кажется, мы не имеем права — то возникновение легенды о споре следует отнести к тому времени, когда создалось понятие ἄστυ, в противоположность к понятию πόλις = ἀκρόπολις. А в таком случае самая легенда о споре получает глубокий исторический смысл спора между демосом, т. е. низшими и средними слоями афинского населения, обитавшего в нижнем городе, и аристократией, высшим слоем афинского населения, державшим в своих руках акрополь, как политический центр. Победа Афины над Посидоном-Эрехфеем[1] знаменует собою тот момент в истории Афин, когда аристократия должна была пойти на уступки в пользу демоса, когда стала зарождаться афинская демократия. А это зарождение нужно относить к VIII—VII в.[2]. После долгой борьбы и взаимных уступок и афинская аристократия и афинский демос слились в один демос. И это слияние нашло себе показательное выражение в объединении культов Афины и Посидона-Эрехфея в Эрехфейоне, где под одной кровлею, хотя и разделенные непроницаемой стеной, нашли себе место культы и Афины Полиады и Эрехфея, где показывали и реликвии спора между обоими божествами, и священную маслину, и знак, оставшийся от удара трезубцем Посидона, и в округе которого помещалась, может быть, могила Кекропа и, несомненно, святилище дочери Кекропа, Пандросы (см. Judeich, Topographie, 251 сл.)[3].

[1] Кстати отметить, что соляной источник, произведенный Посидоном в акропольской скале, называется θάλασσα Ἐρεχθῄς.

[2] Тот вариант легенды, по которому Посидон произвел не источник, а коня, засвидетельствован лишь в поздней традиции (см. Dümmler, ук. ст., 1951); но даже если это случайность, объясняемая неполностью дошедшей до нас традиции, то и конь, произведенный Посидоном, не утрачивает, в наших глазах, значения: ведь конь, обладание конем, в древнейшую эпоху греческой жизни — отличительный признак аристократии.

[3] Эрехфейон построен был, как известно, взамен погибшего в 480 г. Писистратовского Гекатомпеда, который объединял в себе также культы Афины и Эрехфея. На это указывает и характерный план храма (см. Judeich, ук. соч., 241, рис. 30), в котором было две целлы, отделенные еще двумя помещениями, причем трудно решить, какая из целл была посвящена Афине, какая Эрехфею. Дюммлер, ук. ст. 1953, сомневается, что Гекатомпед был двойной храм, посвященный культу Афины и Эрехфея. Он рассуждает так: Эрехфей, являющийся в «Каталоге кораблей» воспитанником Афины, не тот Эрехфей, который спорит с Афиною, и не мог вытеснить последнего, хотя, возможно, тирания и преследовала уже централистические тен-

Предыдущие соображения приводят нас к заключению, что до создания Парфенона, посвященного уже исключительно культу Афины, как покровительницы всего Афинского государства, более того всей Афинской державы, Афина разделяла на акрополе свой культ с Эрехфеем, точнее было бы сказать с тем божеством мужского пола, которое, очевидно, еще с микенской эпохи почиталось на акрополе и в котором позже воплотился образ царя Эрехфея. слившийся в свою очередь, и еще позднее, с образом Посидона. Не искони почиталась Афина на акрополе; она нашла себе место там лишь с тех пор, как доступ к акрополю, как политическому центру Афин и всей Аттики, открыт был для зарождавшейся афинской демократии. Зарождалась же эта демократия в нижнем городе, в тех слоях афинского населения, которые представляли собою его промышленные классы. У Павсания (I, 24, 3) сохранилась заметка, что «первые афиняне прозвали Афину Эрганою» (Ἐργάνη). Ученые с недоверием относятся к этой заметке, указывая на то, что культ Афины Эрганы распространен был повсюду в Греции и что никто другой не сообщает, будто бы этот культ впервые возник в Афинах. Последнее соображение, конечно, иметь значения не может, да и повсеместное распространение культа Афины Эрганы тоже вряд ли много что доказывает. Поэтому, относиться с принципиальным недоверием к заметке Павсания вряд ли основательно. Гораздо существеннее отметить, что культ Афины Эрганы, пови-

---

денции. Но, заметим мы, если упоминание об Афинах в «Каталоге кораблей» явилось в результате работ Писистратовской редакции, то вполне понятно, что Афина является здесь воспитательницей Эрехфея; стоит вспомнить отношение Писистрата к культу Афины. Если приведенные выше соображения о первоначальном характере культа Афины заслуживают внимания, то станет понятным, почему Писистрат, опиравшийся в своих стремлениях на сочувствие и поддержку, прежде всего, демоса, народной массы, заставляет именно Афину возвращать его, Писистрата, в город. Но что в сознании афинян и после того, как Гекатомпед принял в свои стены культ Афины, остался, по прежнему, храмом Эрехфея по преимуществу, доказывает, на мой взгляд, свидетельство Геродота. В 480 г., при наступлении персов на акрополь, находившийся там гарнизон частью стал бросаться вниз со стены, другие «стали убегать в чертог» (ἐς τὸ μέγαρον, VIII, 53) под которым, естественнее всего, разуметь тот царский дворец, остатки которого открыты на акрополе и который в Одиссее называется «прочным домом» Эрехфея (по Дюммлеру, Геродотовский μέγαρον — целла Афины в Гекатомпеде; но, спрашивается, почему в таком случае Геродот употребил такой термин, как μέγαρον. Под τὸ ἱρόν, — упоминаемым в конце той же главы, следует, повидимому, понимать упомянутое ранее ἱρόν Аглавры). Упомянув о взятии Афин, Геродот (VIII, 54) рассказывает, что Ксеркс приказал афинским изгнанникам, следовавшим за его войском, взойти на акрополь и там, по своему обряду, принести жертву; он приказал это, добавляет Геродот от себя, или потому, что видел во сне какой-нибудь призрак, или потому что сожжение святыни (τό ἱρόν) смущало его душу, и далее продолжает: «на акрополе есть храм Эрехфея» (Ἐρεχθέος νηός, VIII, 55) и пр. Дюммлер, ук. ст. 1953, путем натянутого толкования слов Геродота старается доказать, что до Персидских войн, вероятно, в непосредственной близости к царскому дворцу на акрополе было два храма: один — Эрехфея. другой — Афины, на месте древнего мегарона; что этот последний храм и был перестроен Писистратом. Долго было бы останавливаться и на искусственном толковании свидетельств Геродота у Petersen'а, ук. соч., 11 сл.

димому, пользовался особым распространением в рабоче-промышленном квартале Афин, в Керамике. От VI — V вв. сохранился ряд посвятительных надписей, найденных при раскопках на акрополе, в честь Афины, причем посвятителями оказываются как раз представители различных рабоче-промышленных профессий: валяльщики, плотники, гончары, кожевники, булочницы, прачки и пр.[1]. Ученые думают, что в VI веке отдельного культа Афины Эрганы еще не существовало. Вполне допустимо, что культы таких Афин, как Афина Демократия, Афина Эргана, Афина Гигиея, Афина Ника. Афина Фемида—более поздние образования. Но что Афина в Афинах была богиней-покровительницей ремесленников, трудящегося класса вообще, свидетельствует отрывок 760 N из неизвестной трагедии Софокла, где поэт восклицает (перевод Ф. Ф. Зелинского):

Теперь ступайте, весь рабочий люд (πᾶς ὁ χειρῶναξ λεώς),
Что грозноликой дочери Зевеса
Эргане молитесь,—и за станками
Столпились, и под удары млата
В глухую тяжесть грозной наковальни,
Все, что рукой своей над веществом
Безчувственным орудовали[2].

За это же говорит и акропольский архаический рельеф (VI века), изданный Perdrizet (Melanges Perrot, Paris 1903, 260) и объясняемый им сюжет его, как посещение Афиною какого-то ремесленника (гравера, или ювелира?), и приводимые Perdrizet (там же, 260) картины на аттических вазах, на которых изображается посещение Афиною мастерской гончаров.

Не исключена возможность поэтому, что именно в ремесленном квартале Афин и зародился впервые культ Афины. как покровительницы всякого

[1] См. Lolling, Κατάλογος τοῦ ἐν Ἀθήναις Ἐπιγραφικοῦ Μουσείου I, Ἐπιγραφαὶ ἐκ τῆς Ἀκροπόλεως 1. Ἀρχαϊκαὶ ἀναθηματικαὶ ἐπιγραφαί, ἐν Ἀθήναις 1899, №№ XXXVI: (κναφεύς). XLIV (ἀρτοπόλ[ις]). 14 (πλύντρια). 32 (Νέαρχος . . . [κεραμε]ύς). 85 (Εὐφρόνιος . . . κεραμεύς). 144 (Εὐ[ένορ) . . . κερ[αμεύς]). 184 (κεραμεῖς). 200 (κναφεύς). 202 (σκυλοδέψες). Более поздние посвятительные надписи, найденные в различных пунктах Афин, в честь Эрганы см. у Judeich'a Topographie, 209[14]). 253 (τέκτον). ср. 375 (Πολύχσενος ho Μνέσονος τõ [κνα]φέος). 79 (Δίφιλες ἐκ Κεραμέων). 119 . . . Ἀ]χαρνέος θυγατή[ρ] Ἀθεναίαι Ἐργάνει ἀνέθεκεν. Дерпфельд отрицает существование особого святилища Афины Эрганы на акрополе, другие принимают его. См. Judeich, ук. м.

[2] Перевод стихов 4—6 дан по восстановлению, предложенному Г. Германом и построенному им на основании Plut. Praec. ger. reipubl. 5, 8 p. 802 B: τὴν γὰρ Ἐργάνην οὗτος μόνον (μόνοι?) θεραπεύουσιν, ὥς φησὶν Σοφοκλῆς, οἱ πὰρ ἄκμονι τυπάδι βαρείᾳ καὶ πληγαῖς ὑπακούουσαν ὕλην ἄψυχον δημιουργοῦντες. Это свидетельство подтверждает вышеуказанное замечание Павсания. Ср Diod. V, 73, 7. 8: Ἀθηναῖοι προσάπτουσι τήν τε τῶν ἐλαίας ἡμέρωσιν καὶ φυτείαν παραδοῦναι τοῖς ἀνθρώποις καὶ τὴν τοῦ καρποῦ τούτου κατεργασιαν . . . πρὸς δὲ τούτοις τὴν τῆς ἐσθῆτος κατασκευὴν καὶ τὴν τεκτονικὴν τέχνην . . . εὑρεῖν δὲ . . . καὶ τὸ σύνολον πολλὰ τῶν φιλοτέχνων ἔργων, ἀφ' ὧν Ἐργάνην αὐτὴν προσαγορεύεσθαι.

рода τέχναι, производств. Что Афина почиталась как таковая, об этом свидетельствует и близкое отношение к мифу об ее рождении Гефеста и Промефея. В соседней с Керамиком Академии Афина имела общий культ с обоими этими божествами. Здесь, от общего алтаря Гефеста и Промефея начинался бег с факелами во время празднования Промефей и Гефестий. В Академии показывали вторую священную маслину, выросшую из земли или — позднее — 12 древнейших μορίαι. Во внутреннем Керамике, в так называемом Фесейоне, статуя Афины стояла рядом со статуей Гефеста[1]. Наконец, известно, что в Афинах Афина почиталась как Ἀθηνᾶ Ἡφαιστία[2].

«Ни одно греческое божество не срослось так со своим народом как Афина со своим» (Дюммлер). Совершенно верное соображение, если иметь в виду Афины и Афину, начиная с VII—VI века. Но было ли так искони, это еще большой вопрос, если приведенные выше указания не совсем беспочвенны. Определить точно, когда и откуда пришел в Афины культ Афины мы, конечно, не в состоянии, потому что достоверной древнейшей истории Афин мы не знаем. Тут возможны только общие соображения, основанные отчасти на тех более или менее твердых точках опоры, которые уже удалось установить для древнейшего периода истории Аттики, отчасти на тех, которые приведены и разобраны выше.

Если признавать Афину исконным божеством Афин и Аттики вообще, то, чтобы быть последовательным, необходимо поверить и в предание об автохтонности населения Аттики. Но вряд ли кто будет отстаивать теперь автохтонность афинян. Можно считать прочно установленным тот факт, что население Аттики исторической эпохи включало в себе два основных слоя, более древний, «пеласгический» и более поздний, «ионийский»[3]. «Ионийцы», прибыв в Аттику, смешались с «пеласгами» и образовали с ними одно целое. Национальность «пеласгов» мы определить не можем, но что они принадлежали к тому же народу, который был носителем Микенской культуры, это трудно было бы оспаривать[4]. Народ этот был культурным народом. В числе прочих достояний его были, разумеется, и те или иные религиозные верования и представления, установить которые мы еще не в состоянии. Я склонен думать, что в числе божеств, почитаемых аттическими «пеласгами», была и та богиня, ἡ θεός, с которою впоследствии была отожествлена Афина, прибывшая в Аттику вместе с переселившимися туда

---

[1] Указания древних см. у Дюммлера, ук. ст. 1967.

[2] Judeich, Topographie, 326, прим 5.

[3] Возражения против Эд. Мейера, отрицающего «пеласгический» элемент в Аттике, см. у Judeich'a, Attika, 2209 сл.

[4] См. Judeich, Attika, 2210.

«ионийцами». Нужно обратить внимание на то, что культ Афины, очевидно, уже в древнейшую эпоху сосредоточен был в различных пунктах Аттики. В пользу этого говорит существование и в историческое время многочисленных особых культов Афины на ее территории (см. Farnell, Cults, I, 419).

Несомненно и то, что «пеласги» занимали, главным образом, акрополь и те части нижнего города, о которых говорит Фукидид. Переселившиеся «ионийцы» заняли, вероятно, прежде всего, незанятые «пеласгами» части как Аттики, так и Афин; но потом они должны были проникнуть и в места, искони занятые «пеласгами», и смешаться с ними. Думается, что, как пришлому населению, «ионийцам» позже всего удалось расселиться и на акрополе, который, может быть, в течение немалого промежутка времени, оставался «пеласгическим». На это предположение наводит такое соображение, что древнейшие укрепления Афин носили название Πελασγικὸν τεῖχος. И аналогии с другими местами, где процветала Микенская культура, и аттические предания, и, наконец, априорные соображения говорят за то, что носителями власти в Афинах в микенскую эпоху были «цари». И переселившиеся «ионийцы» пришли в Аттику, разумеется, со своими «царями», которые, надо полагать, «царствовали» в тех местах Аттики, где они со своими подданными осели; в пользу этого говорит состояние Аттики до синэкизма[1]. Но в самих Афинах, на акрополе, царствовали, вероятно, «пеласгические» цари. В числе этих «пеласгических» царей были и те, которых впоследствии аттическая традиция окрестила именами Кекропа и Эрехфея, и которые были огероизованы. Богинею, покровительницею «пеласгических» царей, была ἡ θεός.

С течением времени, постепенно, «пеласгический» элемент должен был, с одной стороны, вымирать, с другой — поглощаться ионийским элементом и сливаться с ним[2]. Но память о «пеласгическом» элементе продолжала жить в народном сознании. И эти пережитки нашли свое отражение, между прочим, и в огероизировании «пеласгических» царей, культ которых сосредоточился на акрополе (в особенности культ Эрехфея), и в продолжавшемся, в течение ряда веков, культе богини, ἡ θεός, которую мы можем назвать «пеласгическою» богиней, пока образ ее не слился окончательно с «ионийскою» Афиною. Что Афина — по преимуществу ионийская богиня, не требует, мне думается, особых доказательств, если вспомнить, какую роль она играет в самом пышном и долговечном создании ионийской культуры —

[1] Образы таких переселившихся ионийских «царей» предание окрестило именами Эгея и Фесея; к числу их принадлежит и Ион, являющийся, по Аристотелю (Ἀθ πολ. 41, 2, ср. fr. 1) основателем Афинского государства.

[2] Judeich, Attika, 2213, правильно замечает, что вселение ионийцев в Аттику произошло мирным путем

ионийском эпосе[1]. Когда образ «пеласгической» богини слился с Афиною, получилась «Афинская богиня», ἡ Ἀθηναία θεός, а затем просто Ἀθηναία, древнейшее наименование Афины в Афинах.

Самый процесс слияния «пеласгической» ἡ θεός с Афиною и превращения первой в «Афинскую богиню», Ἀθηναία, вне исторического поля зрения. Из приведенного выше места Одиссеи как будто выходит, что в период так наз. греческого средневековья Афина пользуется культом, преимущественно, в нижнем городе, не на Акрополе, где царят еще «пеласгические» традиции. Новый расцвет культ Афины приобретает в то время, когда эти традиции мало по малу вытесняются, и на их место выдвигаются, может быть, под влиянием нового расцвета ионийской культуры, традиции ионийские, когда начинает громко заявлять о себе афинский демос. Тогда «Афинская богиня» становится уже Афиною Πολιοῦχος, т. е. Афиною владычицею πόλις'а = акрополя. VI век, в частности эпоха Писистрата, время полного торжества культа Афины и на акрополе и в нижнем городе. V век, эпоха Афинской ἀρχή, — время, когда Афина царит в Афинах. Лучшим и самым наглядным олицетворением этого царства Афины является Парфенон и его фронтонные изваяния, в которых гений Фидия сумел выбрать два наиболее важных момента из мифа об Афине — ее рождение и получение ею власти над Аттикою. Если сюжет «Рождение Афины» взят был из общей сокровищницы греческих преданий об Афине и связывал ее с общегреческим олимпийским пантеоном[2], то другой сюжет — «спор» — имел уже чисто местное значение и символизовал собою такое время, когда власть Афины над Аттикою и над Афинами оспаривали, или, скорее, эту власть с Афиною разделяли, первоначальные обитатели Афин и Аттики, «пеласги». И память о совместном властвовании «пеласгов» и «ионийцев» нашла себе выражение в совместном культе Афины и Посидона Эрехфея в Эрехфейоне.

Возвращаемся, в заключение, к тому вопросу, который послужил точкою отправления для настоящей работы: о взаимоотношении Афины и Афин. Если согласятся с тем, что в микенскую эпоху, когда на территории, где впоследствии выросли Афины, господствовали одни «пеласги», почиталась

---

[1] Dümmler, ук. ст., 1918, справедливо указывает на необходимость попытаться «das homerische Bild der Göttin durch die Analyse der Sagen, der Kulturverbindungen, der Attribute und Beinamen zu vervollständigen und nach Möglichkeit Kern und Fortentwicklung der Göttervorstellung zu unterscheiden»; но если Дюммлер утверждает, что «das Epos hat sie (Афину) jedenfalls vorgefunden, nicht erst zur Herrschaft gebracht», то он недостаточно оценивает ту основу, или те основы, на которых эпос покоится.

[2] По замечанию Dümmler'а, ук. ст. 1985, сказание о рождении Афины принадлежит к числу древнейших и наиболее распространенных греческих сказаний. Другим «панэллинским» преданием, относящимся к Афине, признается ее участие в гигантомахии; из нее, вспомним, взят сюжет фронтона Писистратовского храма

«богиня», ἡ θεός, то, разумеется, город не назывался тогда Афинами, а именовался просто «городом», охватывая собою акрополь и южные (в широком смысле) его склоны. Это подтверждается и свидетельством Фукидида и тем соображением, что в Илиаде, отражающей в себе, в значительной степени, реминисценции микенской эпохи, упоминания об Афинах нет («Каталог кораблей» в счет итти, конечно, не должен). В Одиссее сказано, что Афина приходит, чрез Марафон, в Афину и погружается в «прочный дом» Эрехфея. Если переложить это указание в историческую обстановку, то оно могло бы обозначать: Афина, вместе с переселившимися в Аттику «ионийцами», приходит, очевидно с востока, из области распространения ионийской культуры, в Марафон, т. е. на восточное побережье Аттики, оттуда направляется в Афины и там находит свое местопребывание в «доме Эрехфея». Если под этим домом нужно разуметь город = акрополь «пеласгов», то под «Афиною» приходится, естественнее всего, понимать древнейшую территорию нижнего города, т. е. ту часть его которая расположена была у южных склонов акрополя. При Клисфеновой реформе эта часть, как известно, составила триттию Κυδαθηναιεῖς, состоявшую, повидимому, из одного только дема Κυδαθήναιον. «Афинская слава» — многозначущее название![1] И не служит ли оно подтверждением той мысли, что в древнейшую пору на месте Кидафинея расположена была именно «Афина», куда впервые вступила богиня Афина при водворении ее в будущих Афинах? Если главное их средоточие, акрополь, носил в пору седой старины просто обозначение «города», то, быть может, не имела особого названия та часть города, которая была расположена под акрополем и составляла с ним одно целое. Но если такое название и существовало, оно должно было затушеваться после того, как в Афины вселилась Афина. Она, разумеется, дала свое имя городу, причем первоначально имя это распространялось не на весь город, а только на ту часть его, которая впервые восприняла культ богини. Постепенно культ распространялся, охватил и другие части города, утвердился на акрополе, и весь город стал называться Афинами.

Ответить на вопрос, почему городу, получившему свое имя от богини, его покровительницы, дано было название во множественном числе Ἀθῆναι, я не умею. Разрешение этого вопроса вряд ли возможно, если оставаться только на почве греческой ономатологии. Вопрос, думается, разъяснится, когда привлечен будет сравнительный этнолого-лингвистический материал.

С. Жебелев.

---

[1] Оно создано, конечно, в пору Клисфеновой организации Аттики и приурочено ad hoc. Характерна в нем и эпическая реминисценция (κῦδος).

Речь бар. В. Р. Розена перед защитой докторской диссертации в 1883 году.

Среди бумаг бар. В. Р. Розена, находящихся в Азиатском Музее [1], на ряду с материалами, сохраняющими научное значение до наших дней, имеется много документов, интересных для биографии и истории роста научной личности. Одно из первых мест в этом отношении должна занять речь, произнесенная перед защитой докторской диссертации в 1883 году. Она ничего почти не говорит о теме диссертации — императоре Василии Болгаробойце и летописи Яхьи Антиохийского, но за то дает общую картину всей научной деятельности автора за период с 1872 по 1883 год с выяснением стимулов, которые ею руководили. Здесь же В. Р. имел возможность коснуться характеристики своего «любимца» ал-Джāхиз̣а на фоне литературного движения IX века, которым он много занимался, но о котором ему пришлось упоминать лишь случайно в мелких статьях. Оба этих обстоятельства, конечно, вполне оправдывают появление этой речи в печати и теперь — через сорок лет после ее произнесения.

Речь сохранилась, повидимому, в окончательно проредактированной записи-автографе [2]. Об этом говорит и тщательность рукописи, и ряд поправок и изменений, внесенных в первоначальный текст. Соответствует ли эта запись абсолютно той форме, в которой речь была фактически произнесена, сказать конечно трудно: речь по свидетельствам современников произносилась, а не читалась, и естественно здесь могли быть некоторые отступления, как невольные так и сознательные. В частности, в записи мы не находим тех слов о возможности «свободно заняться наукой с выходом из Академии Наук», о которых упоминает Н. И. Веселовский, присутствовавший на защите диссертации [3]. Быть может, эти слова переданы не буквально: во всяком случае, второй очевидец диспута С. Ф. Ольденбург подтверждает точность передачи в записи речи, поскольку, конечно, время позволило сохранить о ней воспоминание.

Речь печатается в том виде, как она представлена рукописью-автографом В. Р. Розена: с сохранением его сокращений, орфографии и лишь с восстановлением кое где пропущенных знаков препинания. В примечаниях приведены те фразы или выражения, которые вычеркнуты или заменены другими в тексте: иногда они важны по содержанию, как например, в характеристике своей деятельности в 70-х годах или литературной борьбы IV века, вообще же интересны для анализа приемов работы. Не указаны в примечаниях явные описки или выражения, которые были вычеркнуты непосредственно иногда даже недописанными. В примечаниях в квадратных скобках даны разъяснения некоторых намеков или указаний в речи, которые теперь еще ясны для знакомых с биографией В. Р., но в следующем ученом поколении могут представиться уже загадочными [4].

Для печати рукопись В. Р. переписана В. А. Эберманом.

И. Кр.

---

[1] См. Опись бумаг барона В. Р. Розена, поступивших в Азиатский Музей Российской Академии Наук (ИРАН 1918 г. стр. 1323 — 1350).

[2] См Опись № 19.

[3] См. Барон В. Р. Розен. Некролог. Составил Н. Веселовский. СПб. 1908 (оттиск из ЖМНП), стр. 14.

[4] Кроме упомянутой уже «Описи» (бумаг) в примечаниях сокращенно цитуется «Список» (трудов барона Виктора Романовича Розена) из ЗВО т. XVIII, приложение, стр. 39 — 48.

М. Г.

Почти ровно 11 л. тому назадъ я имѣлъ честь защищать здѣсь-же свою магистерскую диссертацію, свой первый ученый трудъ, который долженъ былъ открыть мнѣ двери Университета *. Онъ трактовалъ о древней арабской поэзіи и въ предисловіи къ нему я высказалъ надежду, что мнѣ со временемъ удастся собрать и подвергнуть критическому разбору всѣ сохранившіяся разбросанныя въ разныхъ арабскихъ сочиненіяхъ, древнія пѣсни одного арабскаго племени **.

Представивъ нынѣ Фак. вост. яз. для полученія высшей ученой степени книгу, занимающуюся [1] византійскимъ императоромъ Василіемъ II. я чувствую, что этотъ [2] переходъ отъ древне-ар. поэзіи къ византійской прозѣ требуетъ нѣкоторыхъ объясненій.

Взялся я за изученіе древней ар. поэзіи не столько потому, что меня привлекала ея своеобразная прелесть, сколько потому, что [3] я проникся глубокимъ убѣжденіемъ въ полной необходимости основательнаго ознакомленія съ нею.

Изученіе поэтическихъ произведеній даннаго народа всегда конечно будетъ одной изъ главныхъ задачъ филолога, занимающагося этимъ народомъ, но спеціально для арабиста древняя поэзія получаетъ еще особое значеніе, благодаря историческимъ судьбамъ арабской націи. — Арабы, вырванные въ началѣ 7-го вѣка по Р. Х. могучей волной ислама изъ своихъ степей и горъ, изъ своего уединенія и разъединенія, въ теченіе одного столѣтія покорили себѣ почти необъятную территорію, отъ границъ Китая до береговъ Атлантическаго океана. Въ самомъ фактѣ этой побѣды арабскихъ варваровъ надъ тысячелѣтней цивилизаціей Персіи и Вавилоніи, Египта и Сиріи нѣтъ ничего исключительнаго. Это—не первый и не послѣдній примѣръ [4] паденія прочныхъ повидимому, но гнилыхъ въ сущности великихъ культурныхъ государственныхъ организмовъ вслѣдствіе натиска свѣжихъ [5] силъ. Но вслѣдъ за этой военной или политической побѣдой происходитъ нѣчто совершенно исключительное и въ такихъ размѣрахъ еще небывалое. Матеріальная [6] побѣда варваровъ сопровождается духовною. Представители древнихъ цивилизацій Передней Азіи и Африки не подчиняютъ [7], ассимилируютъ себѣ культурной своей силою полудикихъ побѣдителей, а совершенно наоборотъ. Варвары навязываютъ имъ свою въ сравненіи съ другими конечно весьма мало содержательную [8] религію и свой богатый [9]

* [Древне-арабская поэзія и ея критика. СПб. 1872 (Списокъ, № 2)].

** [Речь идетъ о произведеніяхъ поэтовъ племени ṭаӣ: некоторые подготовительные замстки по этому вопросу сохранились въ бумагахъ В. Р. (Опись № 13 — 14)].

словами, но бѣдный[10] понятіями языкъ, и вотъ на этомъ-то языкѣ с неимовѣрной быстротой въ теченіи еще одного столѣтія создается громаднѣйшая[11] литература, обнимающая всѣ отрасли умственной[12] деятельности человѣка,— создается, конечно въ значительной степени трудами именно побѣжденныхъ культурныхъ народовъ, персовъ, сирійцевъ, грековъ, коптовъ. Такимъ образомъ языкъ кочевниковъ-разбойниковъ арабскаго полуострова становится міровымъ языкомъ, орудіемъ[13] міровой литературы[14], неуступавшей въ теченіе многихъ столѣтій ни одной ей современной ни въ богатствѣ содержанія, ни въ силѣ мысли. Религія-же меккскаго приказчика становится міровой религіей, до сихъ поръ утѣшающей сотни милліоновъ людей и до сихъ поръ продолжающей[15] прокладывать себѣ новые пути, несмотря на политическое[16] безсиліе нѣкогда могущественнѣйшихъ ея приверженцевъ[17].

Явленіе это на столько замѣчательно и важно, что безспорно заслуживаетъ величайшаго вниманія. Для правильнаго объясненія его требуется прежде всего правильная оцѣнка духовныхъ силъ всѣхъ тѣхъ элементовъ, которые вошли въ составъ образовавшейся вслѣдствіе слиянія побѣдителей съ побѣжденными, смѣшанной расы, той смѣшанной расы, которой мы и обязаны созданіями арабской міровой литературы и[18] цивилизаціи. Къ правильной же оцѣнкѣ духовныхъ силъ одного изъ этихъ элементовъ, едва-ли не самаго важнаго, т. е. чисто арабскаго, ведетъ только одинъ путь — это изученіе древней ар. поэзіи, и вотъ почему изученіе ея[19] представлялось мнѣ дѣломъ первостепенной важности. Я возъимѣлъ твердое намѣреніе посвятить свои силы именно древней поэзіи, избрать ее своей спеціальностью. Первые годы я дѣйствительно[20] шелъ по избранному пути[21]. Я читалъ изданные памятники, списалъ одинъ неизданный * и надѣялся со временемъ списать и всѣ остальные той-же категоріи. Собравъ такимъ образомъ весь материалъ я могъ расчитывать выяснить себѣ настоящее значеніе и силу арабскаго духа или по крайней мѣрѣ содѣйствовать уразумѣнію его изданіемъ памятниковъ или спеціальными изслѣдованіями. Такой представлялась моей молодой фантазіи дальнѣйшая моя научная дѣятельность[22]. Этимъ мечтамъ не суждено было осуществиться. Преподавательская дѣятельность не позволяла отдаваться вполнѣ слишкомъ узкой спеціальности, возраставшее знакомство съ ходомъ развитія арабской литературы, болѣе хладнокровное и основательное обсужденіе истинныхъ нуждъ и потребностей арабской филологіи, свѣдѣнія добытыя отъ заграничныхъ коллегъ касательно предпринимаемыхъ ими или уже исполненныхъ, хотя и не изданныхъ трудовъ значительно

* [Речь идет о дӣвāне племени хузейлитов, сохранившемся в единственной лейденской рукописи. Копия с нее была снята В. Р. летом 1873 года и хранится в Азиатском Музее Опись № 40)]

повліяли на меня[23]. Я узналъ между прочимъ, что всѣ тѣ памятники, которые я хотѣлъ списать, уже списаны другими, что они частью уже приготовлены къ печати, частью приготовляются, что составлены уже разные необходимые конкордансы и спеціальные глоссаріи, и что всѣ труды ждутъ только окончательной отдѣлки или матеріальной возможности[24] появленія на свѣтъ. Все это должно было сильно умѣрить[25] мои порывы. Богатыя петербургскія коллекціи ар. рукописей, наконецъ, частью мало извѣстныя ученому міру, частью ему вовсе неизвѣстныя, нанесли послѣдній ударъ моимъ первоначальнымъ планамъ. Перебирая эти коллекціи я наткнулся на одно сочиненіе* весьма плодовитаго и знаменитаго ар. автора[26], именно Джахиза, которое въ печатныхъ каталогахъ европейскихъ библіотекъ нигдѣ не значится[27]. Чтеніе его заинтересовало меня наиживѣйшимъ образомъ и возбудило страстное желаніе ознакомиться также съ остальными сохранившимися сочиненіями того-же автора. Это желаніе станетъ понятнымъ, если я скажу, что названный авторъ принадлежитъ къ числу немногихъ писателей 9-го вѣка, отъ которыхъ сохранилось нѣсколько крупныхъ сочиненій при томъ не спеціально-научныхъ, каковы грамматики или словари, а чрезвычайно разнообразныхъ и богатыхъ содержаніемъ. Изученіе ихъ обѣщало дать вѣрную и полную картину арабской жизни и стремленій въ 9 вѣкѣ. Вѣкъ-же этотъ едва-ли не самый важный въ исторіи развитія ар. литературы. — Это время самаго сильнаго умственнаго движенія, самой ожесточенной литературной борьбы[28]... Побѣда, одержанная Аббасидской династіей преимущественно при помощи персовъ, значительно ослабила политическое значеніе арабовъ, и этимъ обстоятельствомъ воспользовались всѣ неарабскіе элементы, чтобы общими силами сдѣлать послѣднюю попытку освободиться отъ арабскаго духовнаго гнета. Съ своей стороны потомки полудикихъ завоевателей, чрезвычайно размножившіеся благодаря разнымъ благопріятнымъ обстоятельствамъ, быстро переродившіеся подъ вліяніемъ новыхъ условій жизни и расоваго смѣшенія[29], бодро выступаютъ на бой[30]. Они[31] забываютъ свое исконное племенное разъединеніе, образовываютъ великую національную единицу[32]. Литературная борьба загорается на всей линіи. Но настолько уже успѣлъ пустить корни арабскій духъ, что орудіемъ борьбы служитъ арабскій языкъ. Онъ уже сталъ общимъ литературнымъ языкомъ для всей разношерстной массы народовъ и народцевъ, входившихъ въ составъ имперіи халифовъ. Въ этом отношеніи торжество арабизма

* [Имеется в виду كتاب البيان والتبيين ал-Джахиза, сохранившееся в рукописи Учебного Отделения М. И. Д., подробно описанной В. Р. (Les Mss. arabes de l'Institut des Langues Orientales, St. P. 1877, стр. 72 — 79) В этой же работе сообщены им сведения об университетской рукописи (коллекция Тантави № 42)].

полное. Не такъ выгоднымъ оказывается положеніе его при ближайшемъ разсмотрѣніи результатовъ борьбы. Послѣ упорнаго сопротивленія древнія арабскія идеи уступаютъ все болѣе и болѣе [33] всевозможнымъ чужимъ вліяніямъ[34], наивная простота [35] первоначальнаго арабскаго ислама перерождается въ головахъ образованныхъ классовъ въ сложную [36] до мелкихъ подробностей схоластически разработанную систему, наполненную чуждыми основателю ислама мыслями и представленіями, а въ народныхъ массахъ превращается въ чисто внѣшнюю оболочку [37] исконныхъ мѣстныхъ религіозныхъ вѣрованій и инстинктовъ. Цѣлая большая народность наконецъ, именно персидская, всегда отличавшаяся бодростью національнаго духа, высвобождается почти совсѣмъ изъ арабскихъ путъ и воскрешаетъ даже свою національную литературу.

Борьба была ожесточенная, но короткая. Она мало интересовала позднѣйшія поколѣнія, которыя не умѣли цѣнить ея значенія. Между тѣмъ мнѣ казалось и кажется, что всестороннее изслѣдованіе ея представляетъ одну изъ самыхъ заманчивыхъ задачъ арабской филологіи, и что [38] рѣшеніе этой задачи послужитъ краеугольнымъ камнемъ для созданія истинно научной исторіи арабской литературы и культуры. Дѣло въ томъ, что [39] то время, въ которое происходила эта борьба [40] — время собиранія и записыванія всѣхъ матеріаловъ, относящихся къ предшествующимъ эпохамъ, и не только стихотворныхъ но и историческихъ, и богословскихъ. . . . . . [41]. Отсюда ясно, что изслѣдованіе [42] вѣяній и стремленій именно этого времени получаетъ громадную важность [43]. А между не многочисленными авторами 9-го вѣка, коихъ труды сохранились [44], самое первое мѣсто принадлежитъ безъ всякаго сомнѣнія Джахизу. Будучи вмѣстѣ философомъ и богословомъ, натуралистомъ [45] и филологомъ, обладая ненасытной [46] жаждой знанія и неутомимымъ трудолюбіемъ, онъ служитъ [47] представителемъ всѣхъ идей того времени. И вотъ у меня зародилась мысль собрать и издать всѣ уцѣлѣвшіе его сочиненія *. Это составляетъ и по нынѣ мою любимую мечту и я не теряю надежды [48] что со временемъ осуществится хотя бы нѣкоторая часть ея [49].

Но рядомъ съ этими новыми планами явились и новыя сомнѣнія, возбужденныя отчасти самымъ существованіемъ тѣхъ-же богатыхъ петербургскихъ коллекцій, которыя нанесли послѣдній ударъ первоначальнымъ моимъ поэтическимъ мечтамъ. Интересы науки настоятельно требуютъ приведенія въ извѣстность валяющихся въ разныхъ библіотекахъ рукописныхъ матеріаловъ. Новая задача, которую я себѣ поставилъ, требуетъ [50] многихъ и многихъ лѣтъ упорнаго труда. Хватитъ ли силъ моихъ физическихъ и

* [Как известно, эта задача не была осуществлена ни самим В. Р., ни Van Vloten'ом, которому он передал все материалы по ал-Джаḥизу. Голландский ученый успел издать только некоторые более мелкие произведения этого автора].

научныхъ? Позволятъ ли внѣшнія обстоятельства [51]? И не лучше-ли обратиться къ болѣе скромнымъ работамъ, при томъ столь очевидно полезнымъ и столь безусловно необходимымъ, какъ описаніе неизвѣстныхъ или мало извѣстныхъ коллекцій? При такомъ настроеніи [52] нуженъ былъ только внѣшній поводъ [53], чтобы побудить меня къ этому дѣлу. Этотъ поводъ представился впервые по случаю созванія 3-го м. съѣзда оріенталистовъ въ Пет. въ 1876 г. Я принялъ съ живѣйшимъ удовольствіемъ предложенія М. А. Гамазова составить для задуманнаго имъ общаго описанія научныхъ коллекцій Учебнаго Отдѣленія при Аз. Департаментѣ, описаніе арабскихъ рукописей. Оно не поспѣло къ съѣзду, но вышло нѣсколькими мѣсяцами позже *. Другой такой-же поводъ представился впослѣдствіи по случаю моего избранія въ члены Имп. Академіи Наукъ въ 1879 году. Я считалъ своей [54] обязанностью приступить немедленно къ составленію описанія арабскихъ рукописей Азіатскаго Музея Акад. Первый выпускъ этого описанія **, нѣсколько замедлившійся благодаря коммандировкѣ 79 г. и находкѣ лѣтописи Яхьи вышелъ въ 1881 г. [55] Послѣдній я намѣревался приготовить и выпустить вслѣдъ за окончаніемъ предпринятаго изслѣдованія о лѣтописи Яхьи [56]. Такъ какъ самый выходъ въ свѣтъ [57] перваго выпуска [58] не былъ даже упомянутъ въ отчетѣ о трудахъ Академіи за 1881 годъ, и такъ какъ послѣ моего [59] выхода изъ Академіи [60] не было никакихъ запросовъ или переговоровъ со мной относительно продолженія этой работы, то я имѣю нѣкоторое право предположить, что между взглядомъ Академіи Наукъ и моимъ на необходимость [61] подобной работы [62] существуетъ коренная [63] разница, почему начатое описаніе [64] и не можетъ быть доведено до конца [65].

Такимъ образомъ окончательно [66] выяснилось для меня [67] дальнѣйшее направленіе моей дѣятельности: съ одной стороны изученіе и изданіе твореній [68] Джахиза, а съ другой описаніе петербургскихъ коллекцій при представляющейся къ тому возможности ***. Дальнѣйшее расширеніе круга занятій я въ принципѣ [69] отвергалъ, боясь [70] что оно нанесетъ вредъ интенсивности моихъ работъ и превыситъ мои силы. Но и тутъ пришлось [71] сдѣлать уступку которую я впрочемъ сдѣлалъ съ легкимъ сердцемъ [72].

Вызвана она была тѣмъ, что двумъ ученымъ [73] коллегамъ иногда бывали нужны выписки изъ арабскихъ авторовъ [74], за которыми они и обращались ко мнѣ. Доставленіе этихъ выписокъ повело къ живому обмѣну мыслей.

---

* [См. Список, № 11].

** [См. Список, № 16].

*** [Ряд материалов, собранных В. Р. для продолжения каталога рукописей Азиатского Музея, имеется в его бумагахъ (Опись, № 37, 82). Уже после опубликования «описи» в архиве Музея была обнаружена серия карточек с арабскими выписками, предназначенными для каталога. (См. Отчет о деятельности Российской Академии Наук за 1919 г., стр. 126)].

который не могъ остаться безъ вліянія на меня. Оставаясь еще вѣрнымъ главнымъ намѣченнымъ планамъ, я началъ однакоже обращать вниманіе на нѣкоторыя событія византійской и русск. исторіи или лучше на арабскія показанія, которыя могли способствовать окончательному разъясненію ихъ [75]. Я отмѣчалъ такія показанія когда они мнѣ попадались, но не особенно гонялся за отыскиваніемъ ихъ *. Но вотъ лѣтомъ 1879 г. я наткнулся на лѣтопись Яхъи. Хорошо помня, какое важное значеніе придаютъ показаніямъ ал-Макина какъ А. А. Куникъ такъ и В. Г. Васильевскій я конечно долженъ былъ заключить, что показанія Яхъи, у котораго ал-Макинъ, какъ нетрудно было видѣть, заимствовалъ всю свою мудрость, должны представлять для историковъ весьма значительный интересъ. Я поэтому рѣшился издать и перевести всю лѣтопись. Разныя обстоятельства, изложенныя въ предисловіи, побудили меня ограничиться на сей разъ нынѣ представляемыми на судъ критики извлеченіями и вотъ такимъ-то образомъ я перешелъ отъ древне-арабской поэзіи къ императору Василію Болгаробойцѣ. Вполнѣ сознавая, что это новое уклоненіе отъ намѣченнаго мною для себя пути съ [76] точки зрѣнія спеціалиста есть также и уклоненіе отъ истиннаго прямого пути, я тѣмъ не менѣе позволяю себѣ думать, что грѣхъ не великъ [77].

Безъ спеціализаціи конечно нынѣ не мыслимо движеніе впередъ науки [78], какъ не мыслимъ въ другихъ сферахъ человеческой дѣятельности успѣхъ безъ раздѣленія труда. Но существованіе тѣсной связи разныхъ наукъ между собою никогда не должно теряться изъ виду окончательно; иначе научный трудъ уподобится труду ремесленному или машинному. Охранять сознаніе этой связи, способствовать укрѣпленію ея — это одна изъ самыхъ возвышенныхъ задачъ Университета, какъ учрежденія разрабатывающаго въ отличіе отъ высшихъ спеціальныхъ школъ разныхъ наименованій, не одну только отрасль знанія, а совокупность всѣхъ наукъ. Съ этой вотъ [79] точки зрѣнія я считалъ даже своей обязанностью воспользоваться представившимся случаемъ, чтобы и съ своей стороны по мѣрѣ силъ содѣйствовать рѣшенію этой задачи. *

О содержаніи своей книги, объ ея достоинствахъ и недостаткахъ я здѣсь не стану распространяться, предоставляя это критикѣ. Она одобритъ то, что найдетъ достойнымъ одобренія, и отвергнетъ то, что окажется неосновательнымъ или невѣрнымъ. Я-же съ искренней благодарностью воспользуюсь ея замѣчаніями и указаніями при будущемъ полномъ изданіи текста и перевода антіохійскаго лѣтописца.

---

* [Ряд материалов, сообщенных В. Р., вошел в некоторые работы В. Г. Васильевского и А. А. Куника (см. Список № 6, 12, 15)].

ПРИМЕЧАНИЯ.

[1] главнымъ образомъ
[2] повидимому странный
[3] подъ вліяніемъ преимущественно профессора Альвардта
[4] жалкаго
[5] варварскихъ
[6] политическая
[7] Не побѣжденные силою оружія представители вѣковой цивилизаціи Передней Азіи и Африки подчиняютъ и т. д.
[8] и т. сказ. тривіальную
[9] уже тогда
[10] еще
[11] богатѣйшая
[12] духовной
[13] носителемъ
[14] имѣвшей немалое вліяніе и на западный міръ, столь долго и упорно считавшій себя.... процвѣтающей и понынѣ.
[15] распространяться и усиливаться
[16] внѣшнее
[17] представителей
[18] міровой
[19] для арабиста такъ важно, интересно
[20] остался вѣрнымъ этому пути
[21] Большую часть времени первой командировки за границу съ ученою цѣлью уже въ званіи доцента, лѣтомъ 1873 г. я читалъ подъ руководствомъ проф. Альвардта въ Грейф(с)вальдѣ, лучшаго современнаго знатока ар. поэзіи, древнія стихотворенія, и затѣмъ послѣдній мѣсяцъ употребилъ на списываніе одного неизданнаго памятника. Всѣ другіе сохранившіеся памятники той же категоріи должны были подвергнуться той-же участи и собравъ такимъ образомъ весь матеріалъ и т. д.
[22] и въ концѣ перваго десятилѣтія виднѣлась уже конечно не книга Василія Болгаробойцы, а... Обстоятельства...
[23] на мои научныя направленія
[24] поддержки
[25] охладить мой планъ
[26] 9 вѣка
[27] которое по свидѣтельству печатныхъ каталоговъ нигдѣ, кромѣ какъ здѣсь не сохранилось.
[28] борьбы тѣхъ разноперстныхъ элементовъ которые составляли имперію халифовъ. Перемѣна династіи, состоявшаяся во второй половинѣ 8 вѣка при помощи главнымъ образомъ неарабскихъ, (преимущественно персидскаго) элементовъ значительно ослабило политическое значеніе арабскаго элемента. (Этимъ обстоятельствомъ воспользовались всѣ эти прямые потомки и наслѣдники древнихъ цивилизацій, которые подъ вліяніемъ страшнаго разгрома ..) Благодаря этому обстоятельству какъ будто пробудились изъ 150 лѣтняго оцѣпѣненія, въ которое они впали подъ вліяніемъ страшнаго разгрома, всѣ эти духовныя силы побѣжденныхъ потомковъ и наслѣдниковъ вѣковыхъ цивилизацій передней Азіи. 150 лѣтнее оцѣпѣненіе въ которое они впали подъ вліяніемъ страшнаго разгрома, уступаетъ мѣсто исчезаетъ и производится послѣдняя попытка освободиться отъ чужеземнаго духовнаго гнета.

29 забываютъ свои племенныя распри и разъединеніе, образ...

30 бодро поднимаютъ перчатку

31 хотя на время

32 Борьба (ожесто...) загорается на всей линіи. Въ одномъ отношеніи всѣ шансы побѣды... Она уже предрѣшена въ пользу арабовъ, ибо она происходитъ на арабскомъ языкѣ, успѣвшемъ пустить слишкомъ уже глубокіе корни, чтобы допустить надежду на окончательное его вытѣсненіе. И дѣйствительно... Но въ другихъ отношеніяхъ ш...

И настолько уже былъ силенъ арабскій духъ, что вся эта ожесточенная борьба происходитъ на арабскомъ языкѣ, на которомъ пишутся книги, пропитанныя ненавистью къ исламу и его основателю, презрѣніемъ ко всему арабскому къ арабамъ и ихъ языку

33 всякимъ разнообразнѣйшимъ чуждымъ вліяніямъ

34 самый языкъ утрачиваетъ звучную полногласность, страстное энергичное его краснорѣчіе, говорившее многое въ немногихъ словахъ, замѣняется вымученной многоглагольностью... перенимаетъ многоглагольныя изнѣженныя формы персидской риторики.

35 и безсистемность

36 стройную

37 древнихъ

38 въ извѣстной мѣрѣ удачное

39 именно.

40 есть именно то же самое

41 [Въ текстѣ два слова не разобраны. Вычеркнуто дальше: но и преданіи о Мухаммедѣ, на которыхъ позднѣйшій, міровой исламъ, зиждется гораздо болѣе, чѣмъ на Коранѣ].

42 духовныхъ

43 капитальное значеніе

44 хотя бы отчасти

45 риторомъ.... политическимъ писателемъ

46 нѣкоторымъ образомъ вмѣщаетъ въ себѣ...

47 по свидѣтельству современниковъ

48 надѣюсь

49 Во всякомъ случаѣ я принялъ всѣ доступныя мнѣ мѣры. Просьба (или: «время») о командировкахъ въ 1875 и 79 годахъ я мотивировалъ м. пр. именно желаніемъ продолжить въ разныхъ европ. библіот. разысканія сочиненій Джахиза и свѣдѣній о немъ, и его времени, т. е. 9 вѣкѣ и эту же цѣль я имѣлъ преимущественно въ виду когда отправлялся въ командировку 1879 года. Въ извѣстной мѣрѣ приготовительныя работы почти кончены. У меня собрано т. е. списано все, что сохранилось въ евр. библіотекахъ (кромѣ Конст.) изъ его трудовъ, за исключеніемъ 2 трактатовъ находящихся въ частныхъ рукахъ. Но это разумѣется только первая и легчайшая часть работы. продолженіе ея опять...

50 для исполненія

51 Не ошибочны-ли... слишкомъ-ли большое значеніе придаю я Джахизу и 9-му вѣку?

52 положеніи дѣ...

53 толчекъ

54 нравстве...

55 Продолженіе должно... Слѣдующіе 2...

56 Они по случаю моего выхода изъ Академіи...

57 появленіе... Изданіе.

58 сколько мнѣ извѣстно

59 по случаю моего...

60 и после него

61 ея существуетъ значительная разница...

62 и на самый способъ ея исполненія

63 глубочайшая

64 продолженіе...

65 и не появится въ свѣтъ.

66 повидимому

[67] выяснились двѣ категоріи работъ

[68] изданіе... изслѣдованій трудовъ...

[69] безусловно

[70] не безъ основанія

[71] пойти на компромиссъ; вполнѣ...

[72] не безъ удовольствія.

[73] почтеннымъ

[74] о разныхъ событіяхъ изъ византійской исторіи, стоящихъ въ тѣсной... Доставленіе имъ этихъ выписокъ...

[75] разрѣшенію разныхъ спорныхъ вопросовъ, или вящщему... лучшему... но я не особенно гонялся за ре...

[76] узко-спеціальной

[77] что я поступилъ правильно.

[78] никакая плодотворная научная работа, какъ не мыслима всякая другая...

[79] болѣе широкой

Образчик арабской ученой пародии.

Китâб-Ихтирâʻ-ал-Хурâʼ (كتاب اختراع الخُرَاع) ас-Сафадия.

[4 мая 1890 г. бар. В. Р. Розен прочитал в Восточном Отделении Арх. Общ. доклад об одной арабской рукописи, принадлежащей библиотеке С. Петербургского Университета [1]. Доклад впоследствии не был напечатан, как и целый ряд других сообщений [2]. Разбор материалов бар. Розена, поступивших в Азиатский Музей, показал, что к печати доклад был подготовлен, по крайней мере частично, и даже в настоящем виде рукопись носит достаточно законченный характер [3]. Это обстоятельство тогда же вызвало мысль о желательности опубликовать статью, не потерявшую своего значения и через 30 лет после написания. Эвакуация мусульманских рукописей университетской библиотеки в 1917 году лишила возможности проверить арабский текст по оригиналу и только реэвакуация их летом 1921 года позволила выполнить эту работу.

Статья бар. Розена и теперь сохраняет не только биографическое, но и научное значение. Работа ас-Ṣафадӣ, которой она посвящена, не привлекала внимания других ориенталистов и в науке обещает утвердиться та ее характеристика, которая дана Brockelmann'ом [4], очевидно на основаннии «несколько сухого», по мягкому выражению бар. Розена, описания лейденской рукописи. Составители каталога не сочли нужным подчеркнуть, что трактат ас-Ṣафадӣ представляет не шаблонный комментарий, а остроумную пародию на ученых комментаторов. Мы не знаем и теперь других аналогичных примеров в арабской письменности, облеченных в форму самостоятельного сочинения. Поэтому, когда Brockelmann характеризует трактат, как «lexicalische, syntaktische, rhetorische und metrische Erklärung dunkler Verse», то этим самым он включает его в бесчисленную серию шаблонных произведений арабской письменности, ничем не выделяя из серой массы. Основная идея произведения обрисована в статье бар. Розена достаточно полно, при всей краткости и, может быть, не законченности статьи.

Петроградская рукопись до сих пор остается неизвестной Европе, несмотря на ее упоминание в печатном индексе. Она происходит из коллекции шейха аṭ-Ṭанṭâвӣ, составляющей едва ли не самую ценную часть университетского собрания, все еще ждущего своего каталога. Трактат представляет тетрадку в 20 листов; текст занимает 18 листов по 19 строк обычного египетского почерка позднего времени. Рукопись переписана некиим ʻОмаром ал-ʻАдавӣ ал-Мâликӣ в 1192 (1778) г. с оригинала 992 (1584) г. и объединена случайно в одном переплете с شرح الورقات Аḥмеда ибн-Ḳâсима ал-ʻЫбâдӣ (№ 697ª), переписанным другой рукой.

---

[1] Записки Восточного Отделения — V, стр. VI.

[2] ЗВО — XVIII, приложение, стр. 46—47.

[3] Известия Российской Академии Наук за 1918 г. стр. 1331 № 21.

[4] Geschichte der arabischen Litteratur II, Berlin 1902, стр. 33 № 29.

*

Статья бар. Розена печатается с данным им заглавием без всяких изменений (по новой орфографии) в том виде, как сохранилась, если не считать явных описок и пропусков отдельных слов и знаков препинания. Арабский текст полностью сличен с оригиналом, по которому добавлено несколько строк в соответствии с переводом, так как статья обрывается в средине арабской фразы и, быть может, лишилась последней страницы. Немногие добавленные вновь примечания отмечены квадратными скобками; для печати статья переписана В. А. Эберманом.

И. Крачковский.

П. 2 января 1922 г.

В первом томе нового издания каталога арабских рукописей богатой лейденской коллекции[1] под № CCCXXI (Cod. 2076 = Amîn 353) читается следующее: «اخْتِرَاعُ الخِرَعِ[2], auctore eodem as-Safadî. Cf. H. Khal. I, 192, № 247. Opusculum versatur in explicatione duorum versuum:

لِ كنت بكتوت امرأة جارية الفضل * وكان اكل الشعير فى البر ملبسك
لا بـــدّ من الطلوع الى بيرك * فى الليل وظلام النهار متّضع

Explicatione sane indigent haec verba, quae primo obtutu sensu et metro carere videntur, quapropter Commentator explicat 1°) verba, 2°) syntaxim; 3°) ما فيهما من التاريخ وتقرير المعنى; 4°) البديع; 5°) metrum et 6°) homoeoteleuton.

Prima pars Codicis (sunt tantum quindecim folia) charactere maghrebino exarata est, sed ultima folia a diversis manibus addita sunt. Aliud exemplar mihi non innotuit».

Перебирая в 1888 г. арабские рукописи Университетской библиотеки[3] я наткнулся в кодексе № 697 на тот же самый трактат ас-Сафадия, о котором говорят авторы лейденского каталога. Я тогда не имел еще в руках этого издания, но трактат меня заинтересовал и я решил посвятить ему при случае беглую заметку, считая наш экземпляр до поры до времени единственным в европейских библиотеках. Моя заметка и теперь будет не лишней, потому что выше приведенное описание лейденского экземпляра несколько сухо и не дает указания на настоящий характер трактата.

[1] Catalogus codicum arabicorum Bibl. Academiae Lugduno-Batavae. Editio sec. auctoribus M. I. de Goeje et M. Th. Houtsma. Lugd. Bat. 1888. Vol. I, p. 172.

[2] H. Kh. الخراع male ut vid.

[3] Для составления списка, напечатанного в «Записках В. О.», т. III, стр. 197 [там стоит الخرّاع, чтение, от которого в настоящей статье бар. Розен отказывается].

В нашем экземпляре заглавие написано اختراع الخَراع, у Хаджи Хальфы الخراع, — но с вариантом الخرّاع, — в лейденской рукописи, как мы видели الخِرَاع. — Я оставляю чтение нашего списка неприкосновенным, полагая что оно равносильно خِراع в том смысле, как последнее слово не редко встречается в 1001 ночи [1] и что перевести следует: «изобретение» (или: выдумка) *распутства* [2] (или балагурства).

В обеих рукописях, нашей и лейденской, равно как и у Хаджи Хальфы, сочиненьице это приписывается весьма известному ученейшему полигистору ас-Сафадию † 764 (1362/63), составившему ценнейший громадный биографический словарь, служащий продолжением и дополнением Ибн-Халликану, большие комментарии к касыде ат-Тограя لامية العجم и так наз. Рисāлет-ибн-Зейдӯн и множество других более или менее важных и объемистых книг по разным отраслям знания. [3]

Китāб-Ихтирā'-ал-Хурā' начинается так:

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

قال ابو خرافة الهذآء القشيرى سامحه الله تعالى

حضرت فى بعض اوطان اوطارى، واوكار اذكارى، مع جماعة وقفت لمحاسنهم الكنس الجوارى، وغدوا فى الهداية الى معالم الادب، مثل النجوم التى يسرى بها السارى

بيت

قومٌ اذا ما الشعر صافح سمعهم * يوما رأيت ضميرهم يتنسّم

فابتدر احد ظرفائهم وانشد بيتين تضحك منهما الثكلى الفاقد، ويلهو بهما الجبان مع روعه تحت العجاج العاقد، قد اصبحا للحزين مسلاه، وللبيب ملهاه، وهما

لوكنت بكذوت امراة جارية الفضل * وكان اكل الشعير فى البرد ملبسك

لا بدّ من الطلوع الى بيرك فى * الليل و ظلام النهار متّضحا

---

[1] См. Fleischer, de Glossis Hab. 95 и цитованные там места из издания Габихта I 161,9 и 170,3 (ضحك وخراع) и Dozy, Supplém. v. خرع.

[2] О различных значениях خراع в классическом языке см. Lisân-al-'arab IX, 421.

[3] [Более подробные био-библиографические сведения о нем даны у Brockelmann'a, op. cit. II, 31—33 и E. Amar, Prolégomènes à l'étude des historiens arabes par Khalîl ibn Aibak aṣ-Ṣafadî, Paris 1912, стр. 4—5].

فأخذ جماعة فى الاعجاب، مما اتّفق له فيهما من اختلال النظم و اختلاف القافية وعدم الاعراب، وخلاف اوضاع اللغة وتناقض المعنى وفساده والتخبيط فى التاريخ وقضوا نهارهم بتعاطى كوْس العجب من ذلك فقال احدهم انهما محتاجان الى شرح ينخرط معهما فى سلكهما الغريب، و يبرز فى مظهرهما العجيب، فالتزم (f. 2ª) بعض من حضر و قال انا عُذَيْقها المرجّب، وجذيلها المحكّك فقالوا الآن اعطيت القوس باريها، وانزلت الدار بانيها، فغاب عنهم ليلته، وصبّحهم وقد اعمل فى الشرح حيلته، وقال حدّثنى نصيرالدين ابو الهزائم ثابت قال حدّثنى من كتابه اصيل الدين ابو المفاخر لقيط القرطبى قال اخبرنى الجاره اسد الدين ابوثور صفر الفجكردى من اهل دمشق قال ان افتخار الدين سبكتكين الفهثانى صاحب زهر الاداب[1] عارض بهذين البيتين الافوه الاودى على ما ذكره القالى فى الخطب الحريريّة

فى قوله شعر

واذا نظرتُ الى الوجوه بعينكم * فجميع ما فى الكائنات مليح

وهذا من قصيدته الطرديّة فى التشبيهات واولها

و انت يا غصن النقا * ما انت من ذاك النمط

وزعم موْيد الدين ابو حازم ايدكين الجواليقى صاحب الزيج المامونى من كتاب الصادح و الباغم فى باب المراثى انهما من قول الثعالبى

لو كنت شاهين بنت جارية الفضل وكان الحريم منزلكى

لا بدّ من عضّ عظم عصعص شباك رواقات قنطرة حركى

(f. 2ᵇ) و ليس بشئ والصحيح الاوّل قال الشارح نبدأ اوّلاً بما فيهما من اللغة و ثانيا بما فيهما من الاعراب وثالثا بالكلام على ما فيهما من التاريخ و تقدير المعنى ورابعا بما فيهما من البديع وخامسا بالكلام على ما يتعلّق بعروضهما وسادسا بما يتعلّق بعلم القافية القول فى اللغة الخ. Это введение дает в сущности уже довольно ясное представление о характере всего трактата:

В веселой компании литераторов и ученых один остряк прочитал два стиха, в которых ему удалось собрать такую массу грамматических лекси-

[1] [В рукописи бар. Розена опущён ряд глосс арабского текста, поясняющих собственные имена и названия].

ческих, логических, риторических и метрических несообразностей и нелепостей, что эффект получился самый комический. «Стихи эти», говорит наш автор: «рассмешили бы мать, оплакивающую своего ребенка и заставили бы труса не смотря на весь его страх, веселиться среди пыли битвы; они явились бы опечаленному утешением, а смышленому наслаждением».

Стихи до такой степени пришлись по вкусу ученому собранию, что хохоту, веселью и удивлению не было конца. Все на перерыв друг другу отыскивали и находили все новые и новые нелепости и в этом почтенном занятии провели весь день. Один из присутствовавших заявил, что они заслуживают комментария их достойного и, встретив полное сочувствие, удалился и на другой день принес свое толкование. Оно действительно вышло вполне соответствующим своему назначению. Пародируя приемы ученых, оно начинается с иснада, с приведения целого ряда источников. Имена авторов и сочинений тут намеренно все перепутаны, хронология самая дикая, но все правила науки арабской строго соблюдены. Сообщаются два мнения об авторстве двух стихов и одно из них объявляется неосновательным. За сим автор заявляет свое намерение подробно объяснить их во всех отношениях, лексическом, грамматическом и т. д. Эти объяснения и занимают 32 полных страницы.[1]

В двух стихах цель заключалась в соединении возможно большего числа нелепостей всякого рода; в толковании простору было больше и намеренные нелепости по этому выступают еще ярче. Тут действительно собрано столько частью остроумнаго частью глупейшего вздора, но всегда при строжайшем соблюдении принятых в арабской науке педантичных форм и приемов, что читатель знакомый с ними, и с арабской литературой вообще не может не смеяться от всей души.

Вся соль и весь комизм нашей книжечки могут быть оценены вполне по достоинству конечно только таким знатоком арабской литературы, которому понятны все намеки, который сразу узнал бы, кому в действительности принадлежит данный стих, приписываемый какой-нибудь знаменитости, который помнит все многочисленные[2] имена арабских авторов, здесь фантастически распределенные и смешанные. Таких знатоков в настоящее время нет ни в Европе, ни даже в самых больших центрах арабской образованности в Азии и в Африке. Но за всем тем и арабист средней руки, несколько начитанный в разных областях арабской литературы, поймет без особенного труда весьма значительную часть намеков и острот, особенно тех, которые не относятся к позднейшей поэтической литературе, гораздо меньше изу-

[1] По 19 строк в странице.

[2] Имя, прозвище, титул, отечество и пр.

чаемой, чем она заслуживает. Но и тут довольно многочисленные особенно в первой половине нашего списка глоссы дают несколько ценных указаний, так что, повторяю, обыкновенный арабист все таки с большим удовольствием прочтет эту веселую книжку с начала до конца.

Для обыкновенного же смертного разумеется вся соль пропадет если не прибавить к переводу длинных объяснений, которые в свою очередь совершенно уничтожают всякое удовольствие. Острота, требующая объяснения, уже не острота.

Арабист рассмеется с самых первых слов, когда он прочтет после басмалы:[1] «Говорит Абу-Хурāфа-ал-hаззā-ал-Кушейри». Не арабисту нужно объснить, что ал-Кушейри[2] весьма благочестивый муж, автор одного из знаменитейших сочинений о мистическом богословии, совершенно незаслуженно попал в роль балагура и получил лестные имена Абу Хурāфа ал-hаззā, т. е. *отец пустяков*, *болтун*. Нечего поэтому думать о полном переводе всей книжки. Но в виде образчика можно привести кое какие отрывки, наиболее понятные для неспециалиста.

Двустишие, послужившее темой или текстом для толкования гласит в переводе так:

1) «Хотя бы ты, о Бектут, была женой рабыни ал-Фадля, и еда ячменя была в холод твоей одеждой —[3].

2) Все же необходимо было бы взобраться на твой колодезь, ночью, когда мрак дня светит ясно».

Наш список не имеет гласных знаков; поэтому мы не знаем в точности с какими именно грамматическими ошибками были произнесены стихи. Но можно предположить, что главным образом в них были нарушены правила об и'рāбе, т. е. об окончаниях слов, зависящих от каких либо управляющих. Перепутав все падежные окончания, нарушив все правила о согласовании подлежащего с сказуемым, существительных со своими прилагательными, расставив произвольно ударение и переложив прозаический наш перевод примерно на 4 стиха четырех различных размеров, читатель получит приблизительное понятие о сумбурности подлинника.

Точно также следует поступить, чтобы получить представление об ученом комментарии; подвергая подробному вздорному анализу каждое слово в отдельности и ссылаясь при этом на всевозможные авторитеты, перепутывая их имена, фамилии, отчество и заглавия сочинений, хронологию и пр., можно весьма успешно потягаться с нашим автором.

---

[1] Т. е. формулы «бисмилляхи» и т. д. (Во имя Бога, и пр.).

[2] Абу-лКāсим Абд-ал-Керим-ибн-hавāзин, автор 5-го вѣка г.

[3] Рифма в подлиннике на кӣ, во втором же стихе — хā.

Наиболее понятными для ориенталистов неспециалистов являются исторические объяснения. Приводим поэтому начало их, из которого мы узнаем, кто такая упоминаемая в стихах Бектут.

«Бектут эта была одна из фавориток ан-Нуʻма̄на, сына ал-Мунзира.[1] Он купил ее от Нуреддина,[2] мученика, владетеля Кайрована; а раньше она была невольницей Инаны, дочери На̄биги-ибн-аби-Сельмы, жены Сейф-ад-даулы сына Бувейха Сельджукида, первого из царей Саманидских, которые отняли Хорасан у Фатимидов. Ал-Фадл-же есть ас-Саффа̄х, первый из халифов омейядских. Говорит поэт сочинивший историю ал Масʻудия: «и первый царь из них — ас-Саффа̄х». Ас-Саффа̄х же — брат ал-ʻАдида. Бектут пользовалась уважением и почетом, какими вообще пользовались у Аббасидов невольницы матери сыновей и никогда она не переставала быть почитаемой и любимой: при Нуреддине она должна была чистить мусорные ямы и клоаки, а у ан-Нуʻма̄на она должна была молоть ячмень для слонов, на которых он разъезжал и прогуливался в дворце Хосроя вместе с ал-Мамуном, аз-За̄хиром-Га̄зи, владетелем Алеппо и его сыном, повелителем правоверных, Харин-ар-Рашидом. Поэт приводит ее как пример и хочет сказать что хотя бы его возлюбленная и была почитаема, оберегаема и охраняема как эта Бектут, он тем не менее непременно добьется свидания с ней и ни на шаг не отойдет от нея, как не отходит бедный кредитор от своего должника, чтобы препроводить его в долговое отделение....».

Вот еще несколько примеров, из других отделов:

Слово «би'рики»[3], слово сложное, составленное из турецких числительных: бир = один и ики = два. Вместе это составляет семь с половиною, ибо ики написано здесь неполно, без конечного ى. Не будь этого обстоятельства, сумма равнялась *восьми*». Слова «ля будда»:[4] «Будд, как известно — идол, которому поклоняются евреи, в Нубии, что в северном климате».

«Ал-тулуʻи»[5] — слово неопределенное, потому что снабжено определенным членом. Оно стоит в винительном падеже, так как оно — прилагательное приставленное к зависящему от предлога существительному в родительном».

«О размере этих двух стихов: Размер их мадӣд. Прототип его «фа̄-и-ла̄-тун, фа̄-и-ла̄-тун» — два раза. Размер мадӣд с мутада̄рик'ом сходится в одном круге, вследствие чего скандировать нужно так: «мустафʻилун, фа-

---

[1] Доисламский князек Хиры.

[2] Знаменитый из истории крестовых походов.

[3] = би'ри, род падеж слова بئر бир, колодец и суффикс 2 л. ж. р. е. ч.

[4] Нет спасения, бегства от (чего л.) = неизбежно.

[5] Род. пад. имени действия (масдара), зависящий от предлога мин.

н-лӯн» — двадцать пять раз, или немного более, приблизительно до пятидесяти, или немного менее, приблизительно до трех. Так это констатирует ан-Насӣр-ат-Тӯсий[1] в книге «анатомия частей тела», которую он поместил в своих астрономических наблюдениях в Кӯсе для Сулеймана, сына Абд-ал-Мелика, второго халифа из аббасидов. Те же, которые говорят, что он эти наблюдения делал для Хулаку в Мараге, весьма ошибаются. Ибо Ибн-ал-Бейтар[2] отмечает в своей книге «после дождя вёдро»[3] смерть Хулаку под 63 годом гиджры, а смерть Сулеймана, сына Абд-ал-мелика после 600 гг. Кроме того Хулаку, вышедший из Иемена, никогда не доходил до Мараги. Ибн-ал-Бейтар буквально говорит это также в своей «Книге песен»[4] и с ним вполне согласуется Мустауфи Арбельский в книге «порицание двух везирей». —

Ночь — известное слово: в техническом смысле — время от полудня до азана к послеполуденной молитве, а в обиходе время от восхода солнца до заката, как говорит Дорейд-ибн-ас-Симма:

«О мустауфи Кальюба, доколе ты так будешь врать: с утра до полудня, до заката, до вечера.» —

Кальюб маленький городок на берегу Евфрата, в округе Адена а по другим — это Крит в Иемене.»

Я думаю, что неарабистам и неориенталистам будет достаточно и этих образчиков.[5]

Арабисты не посетуют на меня, если я им представлю несколько более длинных выписок в тексте.

(f. 2b) اَلقول فى اللغة قوله[6] بكتوت هو علم مركّب من اللغة العربيّة والتركيّة فبَك بالعربيّة و توت بالتركى و معناهما اميرتوت مثل دمرطاش و مروان و قواجا وما اشبه ذلك و من قال ان معنى ذلك امير النوروز بالعربى فلا يتاتّى له ذلك الا ان كان النوروز فى شهر توت على ما ذكره السخاوى[7] فى سمع الكيان[8] قوله

[1] Известный философ и астроном 7 века гиджры, который м. пр. славится за свои астрономические наблюдения в построенной для него обсерватории в Мараге.

[2] Автор фармакологического словаря 8 вѣка г.

[3] Известная антология 5 века г.

[4] Антология 4 века.

[5] [В оригинале зачеркнут дальше следующий абзац: «Но я должен сказать, что по моему мнению за всем этим балагурством скрывается и серьзная сатирическая цель. Автор, очевидно, не желал только и исключительно вызвать взрыв хохота среди своих коллег, но вместе с тем стремился также отучить их от страсти . . . ».]

[6] Красными чернилами. Этот отрывок примыкает непосредственно к приведенному выше предисловию.

[7] Глосса: السخاوى شيخ القراءة فى عصره وهو علم الدين.

[8] Глосса: سمع الكيان هو كتاب على بن محمد بن زكريا الرازى.

امرأة المرأة مشتقّة من المرآة وهى التى يرى الانسان فيها وجهه اذا كانت فى جيبه اعنى السراويل كقول الأخطل [1]

ما اخذ المرآة فى كفّه * ينظر فيها للجمال المصون
الا رأى الشمس وبَدْرَ الدُّجَى * ووجهه فى فلك يَسْبَحون [2]

قوله جارية فيها قولان منهم من قال انها الساقية لانها تجرى من اسفل الى فوق واستشهد بقول الحطيئة

نديمتى جارية ساقيهْ * ونُزهتى ساقية جاريهْ
جارية اعينها جنّة * وجنّة اعينها جاريهْ [3]

(f. 3ᵃ) ومنهم من قال انّها الجارية فى مقابلة المملوكة واستشهد بقول العكرك

ايا بديعَ الجمال رِقَّ لمن * ستر هواه عليك مهتك
دموعه فى يديك جارية * وقلبُه فى هواك مملوك

وهذا باطل ببديهة الانسان قوله الفضل هو كلّ شئ ناقص ومنه سمّى عبد الرحيم [4] كاتب مروان بالفاضل لانه كان قصيرا.

. . . .

(f. 3ᵇ) . . . . . قوله البرد هذا معلوم ايضا عند الاساكفة فى الشام واظنّه نوعا من الاطلس السريرى قال امرء القيس فى معلّقته الطائيّة

قالوا حريرًا كان وجه جبينه * وترى مُسوح الشعر فوق الاطلس
جهلوا معانى حسنه مع علمهم * انّ الحرير كماله فى القندس

ومن قال انه نوع من العِدِينى وانشد قول ابن الغوله الظهيرى يصف الورد

عِدِينى بوَصل وامطلى بنجازه * فعندى اذا صحّ الهوى حسُن المطلُ [5]

---

[1] Глосса: الاخطل شاعر نصرانىّ من شعرا عبد الملك بن مروان.
[2] Глосса: البيتان لابن سنا الملك.
[3] Этот стих прибавлен на полях с صح.
[4] Глосса: عبد الرحيم هو القاضى الفاضل كاتب صلاح الدين بن ايوب.
[5] Глосса: البيت لابن الفارض.

فليس بشيء لان العدينى نوع من القماش البغدادى والاطلس انما هو فلك القمر خلافًا لابى تمام فانه قاله فى الخطب النباتيّة زعم انه الفلك الذى (f. 4ᵃ) له الحركة القسريّة ولا اعتبار بمن قال ان الاطلس هوالرجل السناط فانّ القاضى شريح وعبد الله بن الزبير كانا عظيمى السبال وقد عدّوهما فى السادت الطلس وهذا انما هو رأى المشّائين والرواقيّون خالفوهم فى ذلك والعهدة فى اللغة على اقوالهم.

. . . .

قوله لابدّ البدّ معلوم انّه صنم تعبده اليهود بالنوبة بالقطر الشمالى قال بعض شعراء الجاهليّة

من قال لابُدّ منه * فمنه لى الف بُدّ

وقال النابغة (f. 4ᵇ)

دعوه يبلى فؤادى * لا خفّف الله عنه
كم لُمتُ قلبى فيه * فقال لا بُدّ منه

. . . .

قوله الى بئرك لفظ مركّب من العدد التركى كقولك بالعربى واحد اثنين فبِير واحد واِكِ اثنان ومجموع هذا العدد سبعة ونصف لانّ اكِ ناقصة الياء واولا ذلك لكان المجموع ثمانية والفاظ الادراك لا شاهد عليها من العربيّة فلهذا اضربنا عن الاستشهاد قوله فى الليل الليل معروف من الزوال الى اذان العصر فى العُرف وفى اللغه من طلوع الشمس الى غروبها كما قال دريد بن الصمّة (f. 5ᵃ)

امستوفى قَلْيوب * الى كم هكذا تكذب
من الصبح الى الظهر * الى العصر الى المغرب

وقليوب بُليدة صغيرة على جانب الفراة من عمل عدن وقيل انها اقريطش باليمن.

القول فى الاعراب (f. 5[b])

لو حرف تجرّ الاسم وتكسر الخبر على ما ذكره الرمانى فى شرح طبيعىّ الشفا والكسائىّ فى رموز الكنوز هذا مذهب الكوفيّين والصحيح انها من الافعال الناقصة التى لا عمل لها انما قلنا انها فعل ناقص لانها فى الاصل لوى فنقصت حرفا وانما قلنا انها لا عمل لها لانها متى نقصت ضعفت عن العمل وهذا الذى ذهب اليه اقليدس ورسميدس فى مخارج الحروف وبرهناه مستشهدين على ذلك بقول الشماخ فى رائيّته

ارسل فرعًا ولوى هاجرى * صُدغا فاعيى بهما واصِفَهْ
فخِلت ذا من خلفه حيّة * تسعى وهذى عقرب واقِفَهْ
ذى الفُ ليست لوصل وذى * واوٌ ولكن ليست العاطفه

فاعمل لوى لما كانت تامّة كقول ابن تميم يصف الديك (f. 6[a])

لو إنّ لى صبرها او عندها جزعى * لكنتُ اعلم ما آتى وما ادَعُ
لا أحمل اللوم فيها والغرامَ بها * لا كلّف الله نفسًا فوق ما تسع

فلم يعملها لما كانت ناقصة وهذا مذهب البصريّين كالفرّاء والرفّاء وابن الخياط. . . . .

(f. 6[b]). . . . قوله وكان الواو من اخوات انّ تجرّ ما قبلها على ما ذكره ابن السراج فى المجسطى فى باب الاسماء الناقصة وقرر فى ذلك بحثًا اختصرناه لطوله وذكرناه ملخّصًا قال لانها اذا كانت تجرّ ما بعدها فى القسم تقول والله فلأَن تجرّ (f. 7[a]) ما قبلها أَوْلى لانه اذا كان لها العمل فيما لم يأت بعد فعملها فى الموجود الحاضر أولى هذا امرٌ طبيعىّ لا مردّ له قال ابو صخر الهذلى فى شرح الاشارات لابن مرداس

اشكو الى الله لا اشكو الى احدٍ * وربما كان للكتمان اسباب

فعملت الواو الجرّ فى احد القولين قوله كان هذا موضع مشكل الى الغاية قال الشارح ما فى كلام العرب اسم معتلّ الطرف بالالف المقصورة غير كان وهذا مع انه دخل فيها الحركات الثلاث الجرّ والخفض والكسر فأُجريت مجرى الصحيح وليس بعجيب قال ارسطو العبرى

وربّما صحّت الاجسام بالعلل

ومن قال انّ هذا من شعر ابى مُرّة الحلاوى ابن المتنبّى فهذا قول من لايدرى علم الرمل ماهو وبعد هذا فلا ادرى بما احكم عليها هل هى صلة وتتمّة لابن خلّكان وزير بغداد الحنبلى او هى اسمٌ قائمٌ برأسه استغفر الله قائم برجليه وان قلنا انه صلة من ابن خلّكان فلا يخلو امّا ان يكون العائد على الصلة من باب اسماء الافعال او من باب ما لا ينصرف (f. 7b) فان كان الاول من القسمين لزم ان تكون النون اوّل الكلمة وتقلب بمجموعها ناك فيفسد التصريف ....
فان كانت النون متاخّرة تمحّضت كان للاسميّة وانخفضت على التمييز لانها فاعل فعل الفعل المعلّل قال ربيعة بن مقروم الضبّى فى مليح قلندرى

ومليح تعلّم النحو يحكى * مشكلًا قاله بلفظ وجيز
ما تميّزت وجهه قطّ الّا * قام ايرى نصبًا على التمييز

فجرّ التمييز ذكر ذلك ابن برهان[1] فى كتاب السماء والعالم ووافقه ابن مسكويه فى كتاب اللمع وحكاهما ابن جنىّ فى الفوز الاكبر وليس بشئ وان قلنا انها من باب ما لا ينصرف لزم ان تكون النون فى اوّلها ومتى نوّنت كسر الوزن على الشاعر وتعود النون حرف علّة فى وسط الكلمة وصحّف ذلك بكانون ومعاذ الله ان يكون الشاعر اراد ذلك هذا يُدْرَك ببديهة (f. 8a) العقل لان كانون من شهور الصيف وهو ضدّ مراده قال ابو صعترة[2] البولانى يصف حرّ الهاجرة

قد اجد الخمر كانون بكلّ قدحْ * واخذ الجمر فى الكانون[3] حين قدحْ
ياحبّذا الزّبدانى انت مسفرة * بحُسْن وجه اذا وجه الزمان كلحْ
والثلج قطنٌ عَليك السُحْب تندفه * والجوّ يحلجه والقوس قوس قزحْ

وان قلنا ان كان اسم قائم بذاته انتقض ذلك بدخول حرف الجرّ عليه لانّك تقول ليت كان كذا فتعيّن بالنظر الصحيح الثابت على محلّ البرهان ان يكون من

---

[1] Глосса: ابن برهان النحوى من ائمّة العربيّة والسماء والعالم لارسطو.
[2] Рук. صعبره. Глосса: هو من شعراء الحماسة والابيات لفتيان الشاغورى متاخر.
Ср. Ибн-Халликан, изд. Вюстенфельда, № 537 (fascic. VI, 18).
[3] Рук. كانون.

باب المبهمات التى اغفلها سيبويه ونبّه عليها جالينوس فى كتاب القوافى والحمد لله على الخلاص من اعراب كان واشكالها٬

....

قوله الشعير الالف واللام اصليّة وهو نكرة (f. 8b) ان قلنا انهما اداة التعريف ومعرفة ان قلنا باصليتهما ذكر ذلك المبرّد فى كتاب ديسقوريدس فى باب النعت وهو هاهنا مرفوع على الحال وللنحاة هاهنا بحث فى الماضى والمستقبل والحال بين الحكماء وبينهم لانّ الحكماء انكروا زمن الحال وقالوا ثبوته يؤدى الى الحال بالجوهر الفرد وهو ممنوع وقول الحكماء اقرب الى الصحّة قال عبد الله بن عجلان النهدى

ولو عاين النظام جوهر ثغرها * لما شك فيه انه الجوهر الفرد

ومن ذا الذى يمنع من ثبوت الجوهر ومن كلام الناس الدرّة اليتيمة واليتيم هو الجوهر الفرد الذى لا نظير له وانكار النحاة للجوهر الفرد يشبه انكار ارباب العروض ثبوت الخلا وانا كثير التعجّب منهم فانه ما من بيت مسكون عامر آهل الاّ وفيه الخلا ثابت والاّ هلكوا من رائحة الغائط ويا اهل العروض ما لكم ولهذا المسئلة دعوها لاصحابها ارباب التصريف والحلّ والعقد قوله فى اسمٍ لانه يحسن دخول حرف الجرّ عليه تقول انتقل من الشمس الى فيئ الشجرة و دخول (f. 9a) الالف واللام تقول هذه الدراهم مبلغ اَلْفَیْ درهم والاضافة تقول اعجبنى حُسن فِيك والتنوين ايضا تقول هذا المال فىٍّ للمسلمين وعلى الجملة فما للنحاة فى الاسماء كلمة تدخلها سائر خواصّ الاسم الاّ فى الاّ انها ممنوعة من الصرف لانها اجتمع فيها من العلل اكثر ممّا اجتمع فى اذربيجان وذلك ان الفاء بعشرة والياء بثمانين على ما ذكره الزجّاج فى الجُمَل فصارت تسعين وعلل الصرف المانعة تسعة قال شبرمة[1] بن الطفيل فى وصف الزرافة

رُبّ برغوث ليلة بتُّ منه * وفؤادى فى قبضة التسعين

والقبض هو المنع من التصرّف فلهذا قال النحاة ان فى لا تنصرف وهذه النكتة غريبة جدًّا لم ار احدًا من النحاة ذكرها غير الاصطخرى فى كتاب الجهات وهو معرب بالنصب على انه صفة للفاعل وهو جارية وان قلنا انّه بدل من كنت قال عويف القوافى يصف الشمس

---

[1] Глосса: شبرمة من شعراء العرب والبيت لابن مطروح.

يقولون تُبْ والكأس فى كفّ اغيدٍ * وصوت المثانى والمثالث صالى
فقلت لهم لو كنت اضمرت توبةً * وعاينتُ هذا فى المنام بدالى

. . . .

. . . . (f. 12[b]) . . . . القول على المعنى ثالثا قبل الخوض فى الكلام على المعنى نقدّم مقدمة تشتمل على ما يتعلّق بهذين البيتن من التاريخ منقولا من المجسطى للاحنف بن قيس فى تاريخ بغداد فنقول بكتوت هذه كانت بعض حظايا النعمان بن المنذر اشتراها من نور الدين الشهيد صاحب القيروان وكانت قبل جارية لعنان بنت النابغة بن ابى سلمى زوج سيف الدولة (f. 13[a]) ابن بوية السلجوقى اوّل ملوك السامانيّة الذين اخذوا خراسان من الفاطميّن والفضل هو السفّام اوّل خلفاء بنى اميّة قال ناظم تاريخ المسعودى * اوّل املاكهم السفّاح * والسفّاح هو اخو العاضد وكانت بكتوت من العزّ والمنعة والوجاهة والحرمة كما كانت امّ البنين فى بنى العبّاس ولم تزل معظمة حظيّة حيث كانت فى زمن نور الدين وكان قد اعدّها لقلم النخامات من المراحيض والكُنف التى للكلابزيّة وامّا عند النعمان فانّه رتّبها لطحن شعير الفِيَلة التى كان يركبها ويتنزّه عليها فى ايوان كسرى هو والمأمون والظاهر غازى صاحب حلب وولده امير المؤمنين هرين الرشود فلمّا اراد الشاعر ان يضرب لها مثلًا لأنّها لو كانت فى العزّ والمنعة والحجاب كما كانت بكتوت المذكورة لا بدّ له من الوصول اليها والخلوة بها وملازمتها ملازمة الغريم المعسر صاحب الدين ليحمله الى السجن. . .

Бар. В. Розен.

Mongolica I.

Об отношении монгольского языка к индо-европейским языкам Средней Азии [1].

В том большем научном движении последних лет, которое связано с Serindia и Средней Азией вообще, которое объединило за общей работой ориенталистов стольких специальностей: — индианистов, иранистов, синологов, туркологов, исследователей восточного искусства, — монголисты не принимали почти никакого участия, как и раньше во время открытия и разбора орхонских памятников. Монголисты и, можно сказать, самое монголоведение, стояли в стороне от двух, быть может, самых ярких за последние 50 лет движений востоковедной науки, так расширивших и углубивших наши познания Азии. Такая отстраненность монголистов объясняется совсем не тем, что им нечего было делать в общей работе, что предмет исследования монголистов не имеет ничего общего с исследованиями орхонских надписей, а также старых языков Центральной Азии. Наоборот монголисты могли бы многое получить от этих исследований в процессе совместной работы с другими специалистами и могли-бы сами кое-что принести для выяснения тех или других деталей [2]. И действительно, данными монгольского языка воспользовались некоторые исследователи Средней Азии, но они не были монголистами. F. W. K. Müller на основании монгольских словарей поправляет В. В. Радлова и К. Г. Залемана, хотя с этими учеными русские монголисты постоянно общались и были отчасти их учениками. Даже в тех редких случаях, когда монголисты обращались к разбору матерьялов, привезенных из Восточного Туркестана, как напр. Ramstedt, разобравший монгольские документы, добытые германской экспедицией, всетаки не обхо-

[1] В настоящей статье письменные формы восточных языков транскрибируются при помощи латинского алфавита, а формы живой речи при помощи русской лингвистической азбуки.

[2] Надо вспомнить здесь превосходную работу Ramstedt'a: Zwei uigurische runenschriften, J. S. F. O., XXX; попытка W. Bang'a привлекать для истолкования орхонских надписей манджурский и монгольский матерьял. по общему мнению, была сделана крайне неудачно.

дилось без участия других специалистов, которые могли дать более углубленное объяснение того или другого места, того или другого термина[1].

Такое состояние монголистов, не объясняемое степенью развития монголоведения, не может быть разъяснено только незначительным количеством работников в этой области и малым резонансом их деятельности. Разгадка лежит глубже: в том направлении, которое приняло монголоведение за последнее пятьдесят лет.

Большая разница между первыми монголистами: Шмидтом, Шифнером, Банзаровым, Ковалевским, Поповым, Abel-Rémusat и монголистами позднейшими. Иногда эта разница совершенно определенно бросается в глаза, иногда же ее едва возможно уловить, что не лишает ее, порой, особой значительности. В каждой области знания, почему-либо могущей обособиться, кроме особых приемов ей одной только свойственных, большое значение еще имеют некоторые настроения, если можно так выразиться, данной области науки.

Со времени А. М. Позднеева направление монголоведения изменяется довольно сильно по сравнению с недавним прошлым. Оно разрывает связи со смежными областями знания, которые у нее хотя и слабо, но всетаки были завязаны раньше, с тибетоведением, с туркологией. Работа направляется во внутрь. Монголия как-то поворачивается своим новым манджурским чиновничьим ликом, на котором нельзя прочесть ничего другого, ничего о пережитом в ином состоянии, в иное время. И буддийский лик позднеевской Монголии оказался каким-то захолустным и обособленным от всего другого буддийского мира[2].

В общем надо признать, что этот период монголоведения, несмотря на некоторые положительные приобретения, которые были им сделаны, можно охарактеризовать как период известного регресса этой ветви знания, оказывающим свое роковое влияние и по сие время. Разрыв с тибетоведением, на что было уже обращено внимание, напр., B. Laufer'ом[3] особенно дорого обошелся монголоведению.

В начале XX века совершенно определенно наметилось новое направление монголистики, начавшееся независимо от русской науки, где до той поры монголоведение главным образом и развивалось. Русским монголистам пришлось примкнуть к нему, когда оно уже вполне наметилось и определилось: связано оно с именем финляндского ученого G. J. Ramstedt'a.

[1] G. J. Ramstedt, Mongol. Briefe aus Idiqut-Schähri, S. K. P. A. W., 1909, XXXII, p. 847 — 8.

[2] Ср. И. П. Минаев, Апология ламства, Ж. М. Н. П., ч. CCLVII, июнь 1888, стр. 434—448.

[3] T'oung-Pao, 1913, p. 574.

Направление это — чисто-лингвистическое, только с некоторым уклоном в область фольклора. Но и чистые лингвисты бывают очень различных оттенков. Лингвисты—монголисты новой школы оказались представителями того течения, которое, пожалуй, можно назвать диалектологическим, направлявшего свое главное внимание на исследование современных живых говоров, обыденного, небрежного языка, точное знакомство с которым было ее высшим стремлением, осуждавшего несколько возвышенный, как бы «идеальный» язык[1], считая его чем то искусственным. Конечно, лингвисты-монголисты являются при этом историками-компаратистами, вообще в духе направления научной мысли второй половины XIX века, чуждавшимися построения общих теорий языка, строившими свое историко-сравнительное здание не на фундаменте детального историко-филологического и этнолого-лингвистического исследования, а опять же, главным образом, базируясь на явлениях непосредственно изучаемой живой речи. Поэтому то монголисты новой школы не то, чтобы не интересовались, а были настроены не интересоваться филологией, лингвистической палеонтологией, общей теорией языка, вопросами взаимодействия монгольского и других языков, раз это выходило за границы вопросов обоснования родства между членами алтайской семьи языков, или даже монгольских говоров.

В противоположность позднеевскому периоду новое монголоведение сделало чрезвычайно много и за короткий срок собрало громадный материал и, если не для других, то для себя, для своих адептов, изучило большинство монгольских наречий, прочно обосновало родство монгольского языка с турецким и, отчасти, с манджуро-тунгузскими наречиями[2]. Новую школу монголистов нельзя, собственно говоря, упрекать ни в чем, она сделала и будет делать то, что надо, без чего невозможно обойтись; новое монголоведение не шло неправильным путем, путь ее верен. Но он недостаточен; перед монголоведением лежат неведомые пространства исследований, где оно должно найти разнообразные и многие пути, из коих некоторые могут вести к ранее уже намеченным целям.

Вот почему монголисты оказались в стороне, когда объясняли орхонские надписи, вот почему их не оказалось в рядах тех, кто направлял свои усилия к разбору многообразного материала, добытого в песках Восточного Туркестана; они отсутствовали, казалось, «законно».

---

[1] О языковом «идеале» см. Meillet, Aperçu d'une histoire de la langue grecque, 2e éd., P. 1920, p. 83.

[2] К сожалению большая часть работ русских монголистов и примыкающих к ним ученых работников бурят и калмыков остается не напечатанной. В Азиатском Музее хранится громадный рукописный материал, в значительной части вполне подготовленный к печати: «Образцы народной словесности монгольских племен».

Но, конечно, такое положение не может долго продолжаться. Туркология самым своим материалом давно уже была вовлечена в общую работу по исследованию Средней Азии и привлекла к себе многих ученых из других областей. Очевидно, наступает пора и для монголоведения тем более, что оно может выступить достаточно вооруженным и подготовленным. Монголисты прежде всего должны заявить, — именно заявить потому, что до сих пор достижения монголистики остаются для большинства неизвестными по разным обстоятельствам, — что они знают монгольские наречия, старые и новые; знают в общих чертах историю монгольского языка; что в их распоряжении находятся письменные памятники, восходящие к эпохе начала исторических монголов и почти непрерывной нитью тянущиеся до наших дней. Но главное, о чем следует заявить монголистам — следующее: монгольский язык, в общем, является по сравнению с двумя своими родственными языками необычайно архаичным и богатым, и в то же время, благодаря различным историко-социальным условиям, необычайно легким для проникновения в него разных иноязычных элементов. Так называемый же «письменный» язык монголов, отличный от всех известных монгольских наречий, оказывается архаичным курьезно; хотя древнейшие его памятники не восходят ранее XIII века, тем не менее он представляет степень развития языка более древнюю, чем орхонские памятники для языка турецкого.

Уже в работах F. W. K. Müller'a, К. Г. Залемана, R. Gauthiot, Ф. А. Розенберга указывалось несколько согдийских слов, которые, очевидно, через посредство уйгурской письменности проникли к монголам. В недавно вышедшей (в 1919 г.) книге B. Laufer'a: Sino-Iranica[1] — уже целая глава посвящена иранским элементам в монгольском языке. Вместе с тем выясняются многие вопросы, связанные с индо-европейским языкознанием Средней Азии. Все это заставляет победить в себе разные сомнения и сделать попытку выяснения отношений монгольского языка не только к турецкому, в частности уйгурскому, но и дальше к другим языкам, повлиявшим на самый уйгурский, сделать попытку разъяснить влияния иранских и других индо-европейских языков средней Азии, хотя бы и не непосредственного, на монгольский языковый мир, выяснить, какие элементы попали к монголам, в их речь и письмо, в какую эпоху из старых очагов культуры Средней Азии?

---

[1] Field Museum of Natural History, publication 201, Antropologic. S., v. XV, № 3; Sino-Iranica, Chinese Contributions to the History of Civilization in Anc. Iran, With Special Reference to the History of Cultivated Plants and Products. The Blackstone Expedition.

Вопросы взаимных языковых отношений, заимствований одного языка из другого интересны не только с одной лингвистической точки зрения. Они любопытны во многих и многих отношениях: слова заимствуются народами друг у друга всегда вместе с идеями или материальными предметами, которые они обозначают; изучая заимствования, мы изучаем передвижение идей и вещей. Но поэтому особенно важно обосновывать заимствования одного языка из другого твердыми историческими и лингвистическими данными; в языковедении известна не одна только «вульгарная психология», достаточно применима и «вульгарная этимология».

Монголы не могли вступать в непосредственное сношение с народами, говорившими на старых индо-европейских языках Средней Азии, потому что языки эти угасли к эпохе появления монголов на историческом поприще; монголам пришлось столкнуться только с позднейшим иранским языком, занесенным в Среднюю Азию: с персидским, с ново-персидским. Но такое положение не мешает монголам иметь отношение и к древним индо-европейским средне-азиатским языкам и заимствовать из них благодаря тому, что они, монголы, подверглись большему культурному влиянию уйгуров, благодаря проникновению к монголам уйгурской письменности. Уйгуры же, как и некоторые другие турки, находились в непосредственных сношениях с народами, говорившими и писавшими на старых индо-европейских средне-азиатских языках и находились под большим их влиянием. Все это давно уже стало известно и в настоящее время, когда языки Центральной Азии, арийские и другие, индо-европейской семьи, воскресли в горне европейской науки к новой жизни, можно уже говорить о размерах и деталях этого влияния индо-европейских языков на уйгурский и турецкий языковый мир вообще и через него на монгольский.

В настоящее время благодаря исследованиям целого ряда ученых разных специальностей достаточно ясно представляется, какие языки индо-европейской семьи жили в течении первого тысячелетия нашей эры в Средней Азии. Среди них первое место занимают языки иранские: согдийский и язык, так называемый II-й, который теперь все чаще и чаще называют восточно-иранским или хотанским. Кроме того в Средней Азии имел известное распространение, хотя бы в качестве языка письменности, пехлеви— средне-персидский. Если язык хотанский был распространен только в Хотанском оазисе и, быть может в других ближайших оазисах Восточного Туркестана[1], то на гораздо более широком пространстве распространен был в Средней Азии другой иранский язык: согдийский. Язык этот употреблялся

---

[1] Язык II-й был, повидимому, языком кушāнов и был занесен последними в Индию, Ср. V. Smith, The Oxford History of India, 1919, p. 130, 137.

не только в Согдиане; согдийские колонии проникают в бассейн Тарима и в Китай, согдийская надпись оказывается в Монголии наравне с орхонскими, согдийские документы обнаруживаются в развалинах великой китайской стены; в известную пору согдийский язык делается «lingua franca» Центральной Азии[1].

Не иранским индо-европейским языком Средней Азии является язык, который начали было называть тохарским, наименовав его предварительно языком I-м, но затем название это стало употребляться все реже и теперь язык этот называют, находя в нем два совершенно различные наречия, кучарско-карашарским.

Какие собственно народы говорили на языке хотанском, а также на кучарско-карашарском, мы не знаем и последния исследования в этой области, нам доступные, не только не проясняют мрака, висящего над этим вопросом, но еще более сгущают его[2]. Быть может это происходит потому, что за решение этого вопроса берутся главным образом филологи, а не специалисты-историки. Но как-бы то ни было, совершенно определенно известно, что уйгуры переводили с одного языка, I-го или II-го, хотанского или кучарско-карашарского, буддийские произведения и заимствовали из этого языка, который они называли языком toχrï, т. е. тохарским; по монгольски toγar < тиб. tho-gar ∼ tho-dkar[3] (см. напр. монгл. Парижский Ганджур, Дулба IV, f. 108: toγar ulus-un ǰaγun ükin «сто девиц страны тохарской»). Любопытно отметить, что современные монголы тиб. thogar передают уже через χotong «хотонец, туркестанец, уроженец Восточного Туркестана», (см. напр. Tāranātha, Жизнь Будды, монгольск. перевод, бурятск. xyl., f. 88: χotong orun-u ǰaγun ükin-nügüd «сто девиц хотонской, туркестанской страны = тохарской»)[4]. Теперь спор идет уже не о народе, а о языке. К какому языку надо отнести уйгурское (и тибетско-монгольское быть может) название toχrï; иначе: с какого языка уйгуры делали переводы буддийских текстов и оставили об этом пометку в сделавшемся знаменитом калофоне Maitrisamit, с хотанского, или с кучарско-карашарского?

---

[1] См. P. Pelliot, Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Exrême-Orient, Paris, 1911. R. Gauthiot, Essai de grammaire sogdienne (Prémiere partie), Introduction, Paris 1914—1923, Mission Pelliot en Asie Centrale.

[2] Это хорошо видно по статьям, принадлежащим выдающимся ориенталистам, в сборнике в честь Hirth'a, появившемся в 1920 г.

[3] Форма эта является тибетской этимологизацией: «белая голова». Обычная манера тибетцев переводить или этимологизировать собственные имена и названия.

[4] Тибетский автор приводит цитату из Ганджура, приведенную нами выше (из соответствующего места монгольского Ганджура). V. Smith, как известно, присоединился ко взгляду Сталя-Гольстейна по вопросу о языке «кушāнов»; Sieg и Müller по прежнему язык кучарско-карашарский называют «тохарским». Можно надеяться на то, что восторжествует теория Сталя.

F.W.K. Müller и Sieg по прежнему хотят видеть в языке кучарско-карашарском подлинник уйгурского перевода. Но это встречает возражения Sten Konow'a, который удачно указывает, что ряд уйгурских слов, относимых вышеупомянутыми немецкими исследователями к «тохарским», т. е. к кучарско-карашарским заимствованиям, на самом деле оказываются заимствованиями хотанскими [1]. Повидимому вопрос этот в настоящее время, при наличии наших материалов решен еще быть не может, т. е. вопрос, с какого языка уйгуры перевели Maitrisamit? Очевидно, необходимо в данном случае настаивать на различении и расчленении вопроса. Ведь, действительно: очень важно установить, с какого именно языка перевели уйгуры тот или другой текст; но с установлением этого совсем не исключается возможность постановки вопроса о том, не переводили-ли уйгуры, хотя в настоящий момент у нас и нет прямых письменных указаний, других текстов с другого языка Восточного Туркестана, а главное, не производили-ли они заимствований не только из одного, но и из другого соседнего индо-европейского средне-азиатского языка? Не надо забывать, что культура уйгуров шла из разных источников. Уйгуры, хотя и переводили с хотан. и кучар., тем не менее пользовались согдийским алфавитом и производили заимствования из согдийского языка.

Разные исследователи: F.W.K. Müller, S. Lévi, E. Leumann, Staël-Holstein, Sten Konow [2] указали уже на несколько слов в уйгурском языке, как на заимствованные из индо-европейских языков Центральной Азии; при чем указывался, как источник заимствования не только кучарско-карашарский, но и хотанский. Несколько примеров могут показать, как надо быть осторожным при рассмотрении подобных вопросов и как надо остерегаться преждевременных решений.

В 1911 г. S. Lévi писал [3], что кучарское слово ṣamāne, = по значению скр. bhikṣu и этимологически = скр. çramaṇa, > Σαμαναῖοι Александра Полистора, было заимствовано согдийцами в форме šmn *šaman. S. Lévi прибавляет, что в восточно-иранском, т. е. хотанском, встречается

[1] См. Sten Konow, Beitrag zur Kentnis der Indoskythen, Festschrift für Hirth, статья же Müller'a и Sieg'a: Maitrisamit und «Tocharisch» осталось для меня недоступной.

[2] См. S. Lévi, Le «Tokharien B» langue de Koutcha, J. A. XI, 1913, p. 380 (ср. этимологии Grierson'a: J. A. X, 1912, p. 342); Leumann, Zur nordarischen Sprache und Literatur, p. 35, 89, 141; Sten Konow, Beitrag zur Kentnis der Indoskyten, Festschrift für Hirth, p. 234—235; Staël-Holstein, Bemerkungen zu den Brāhmīglossen des Ṭišastvustik-Manuscripts, Biblioth. Buddh., XII; его же: Сюань-Дзан и результаты современных археологических исследований, «Записки», т. XX, стр. 019: его же Tocharisch und die Sprache II, ИРАН, 1908, p. 1371: F.W.K. Müller, Beitrag zur genaueren Bestimmung der unbekanten Sprachen Mittelasiens, S.K.P.A.W., 1907, p. 958 ss.: F.W.K. Müller und E. Sieg, Maitrisamit und «Tocharisch», S.B.A.W., 1916 (видеть еще не пришлось).

[3] J. A. t. 17, 1911, p. 445-6.

соответственно совершенно другое слово: āśirī. Но прошло совсем немного времени,—уже в 1912 г. E. Leumann издал хотанский текст, где слово это встретилось[1],—и выяснилось, что в хотанском языке не только попадается слово, соответствующее скр. çramaṇa и кучар. ṣamāne, а именно ṣṣamana, но что в хотанском совершенно закономерно скр. çr > хотан. ṣ[2], чего нельзя сказать о языке кучарском. Кроме того до сих пор не удалось, насколько мне известно, установить кучарско-карашарские заимствования в согдийском; хотанские же обнаружены, напр.: согд. δykh *lekha < хотан. lekha «буква», как это указал R. Gauthiot[3].

Другой пример: турецко-монгольское слово tümen «10.000». S. Lévi и Meillet склонны видеть в нем кучарско-карашарское заимствование: кучарское tumane, tmāne, карашарское tmām[4]; B. Laufer считает это слово индо-европейского происхождения, но попавшим к турко-монголам через посредство персидского[5]. Но вот в недавнем своем докладе в заседании Восточного Отделения А. Общ. Н. Я. Марр указал на возможность иного яфетидологического объяснения этого слова. Вопрос о кучарско-карашарском происхождении турк.-монг. tümen таким образом никак не может считаться решенным.

Впрочем в выше-приведенных примерах исследователями не указывалось лингвистической необходимости признания той или другой уйгурской этимологии.

Можно указать еще несколько слов из индо-европейских языков Восточного Туркестана, созвучных турецким и монгольским, но индо-европейское происхождение которых в алтайских языках доказать пока невозможно. Возьмем, например, хотанское слово pīḍä «писать» и производное от него: pīḍakä «письмо, документ». Как хорошо, казалось-бы, признать в этих словах прототип старо-турк. bitig < v. biti-, и монгольские формы нисколько не противоречат: монг. biči-, bičig восходят, ведь, к *biti-, *bitig. И общие рассуждения, казалось-бы, говорят в пользу этой этимологии: какое же слово не позаимствовать варварским туркам от своих культурных соседей, как не то, которое обозначает письмо? Но для настоящего доказательства этой гипотезы надо объяснить, почему хотан. ḍ > турк.-монг. t; каким образом хотан. ī и ä (=i) > турк.-монг. i? Но самым главным аргументом против признания обязательности этой этимологии будет следующее: нам известно, что в ряде языков существуют слова, обозначающие «письмо»,

[1] Leumann, Zur nordarischen Sprache und Lit., p. 137.
[2] См. Sten Konow, Khotan Studies, J. R. A. S., 47, 1914, p. 353.
[3] Essai de grammaire sogdienne, p. 13; J. R. A. S. 1912, p. 352—3.
[4] M.S.L., v. XVII, 1912, p. 281—294; J. A. XI, 2, p. 380.
[5] T'oung Pao, XVI, 1915, p. 276.

которые восходят в конце концов к китайской форме pit: манджр. bitxe, мадьяр. betü, самоед. фаду, тиб. bir etc[1]. Более основательной, повидимому, являеется следующая этимология: хотан. tanka[2] «мелкая монета» > турк.-монг. tengge, теңке, теңгӗ.

Гораздо важнее для нас следующее: еще Сталь-Гольстейн указал[3], на чем впоследствии особенно настаивал Sten Konow[4], что в хотанском языке часто старо иранскому *a* соответствует звук, который графически изображался через ä, но который очень приближался к i. Было отмечено также, что в словах, заимствованных с санскритского, повторяется тоже явление: скр. a, в особенности на конце слов, = хотан. ä. Сталем, как и Sten Konow'ым впоследствии, было указано также, что этою особенностью можно объяснить многочисленные уйгурские формы, имеющие i там, где соответствующие санскритские слова содержат a[5]. Большинство этих слов— собственные имена буддийского Писания. Монгольский язык, монгольская письменность заимствовали интегрально все эти хотанско-уйгурские формы и сохранили их в неизменном виде до наших дней; благодаря монгольскому языку мы можем знать гораздо большее количество подобных же примеров, потому что число известных уйгурских текстов не так уж значительно. Монгольский язык кроме собственных имен сохранил и другие слова санскритского происхождения из области буддийской терминологии, которые он конечно почерпнул из уйгурской письменности, в которых наблюдаются эти хотан. i = скр. a; например: budgali < хотан. pudgalä (уйг. промежуточная форма еще не отмечена) < скр. pudgala «особь, особа, индивидуум». Монгольский язык является, таким образом, верным хранителем старых хотанских буддийских терминов и в будущем, когда монгольская буддийская литература будет изучена лучше, можно ожидать, что монгольский язык окажет помощь при истолковании хотанских терминов.

К примерам, приведенным вышеупомянутыми исследователями, можно прибавить еще следующее: хотан. vinai, куча. winai > уйг., монг. vinai = скр. vinaya; скр. çāsana > хотан. çāsam > монг. *šašan > šašin; куча. kerčye > монг. qarši «дворец»; (возможно, что и монг. ger «дом, юрта»

---

[1] Ср. Рамстедт, Сравнит. фонетика монг.-письм. и халх.-ург., стр. 11.

[2] Ср. Hobson-Jobson, 1903 new edition, p. 896—897. Можно думать, что слово это было занесено в Индию кушāнами.

[3] См. его Bemerkungen zu den Brāhmīglossen des Ṭišastvustik-Manuscripts, и особенно его Tocharisch und die Sprache II, ИРАН, 1908, p. 1367.

[4] Sten Konow, The Vajracchedikā in the old Khotanese version of E. T., Introduction, Ms. Remains of Buddhist literature found in E. T...., edited in conjunction with other scholars by R Hoernle, 1916, v. I, p. 221.

[5] Sten Konow, Beitrag zur Kenntnis der Indoskythen, Festschrift für F. Hirth, 1919, p. 234—235.

принадлежит к индо-европейским заимствованиям: скр. gṛháḥ, гот. gards, стар.-анг. geard, стар.-слав. gradŭ, куча. kerčye, балӯч. ghar, пендж. ghar, кашмир. gar, цыган. к'ер; ср. тиб. gur)[1].

Нельзя пройти молчанием одного обстоятельства. Хотанские формы с i = скр. a проникли к монголам не только через посредство уйгурской письменности, но и через посредство Тибета. В этом не может быть ничего удивительного: в настоящее время хорошо известно, какая связь была одно время у Тибета с Хотаном, известно, что Тибет получил многое из области культуры именно оттуда. Раздаются голоса даже, напр. Hoernle'я и A. H. Francke[2], о том, что Тибет позаимствовал свое письмо из Хотана. Как бы то ни было, в тибетской письменности встречается ряд слов санскритского происхождения в хотанской форме на i = скр. a; слова эти и были затем занесены в Монголию, что можно подтвердить документально[3].

Санскритские слова, значит, попали к монголам, в монгольскую письменность в хотанской форме двумя путями: через уйгурскую письменность и через Тибет: не исключена, впрочем возможность занесения хотанских форм в уйгурскую письменность через посредство Тибета. Нам, ведь, известно, что уйгуры переводили буддийские произведения с тибетского языка, уйгурские и тибетские буддийские монахи в монгольскую эпоху встречались за общей литературной работой; ново-уйгуры (сары јуҕур) кончили тем, что оставили свою родную уйгурскую письменность и стали пользоваться тибетской. Затем некоторое количество Восточно-Туркестанских слов попало к монголам через китайское посредство; например: куча. ṣanmir (= скр. çrāmaṇera) > кит. 沙彌 ша-mi > монг. *šami > šabi (ср. дэрб.-Кобд. шемиӊ ‖ шäwïӊ); слово это встречается и в уйгурском, во всяком случае в ново-уйгурском (см. предисловие С. Е. Малова к изданию уйг. версии Suvarṇaprabhāsa, стр. VI: sabi; наверное, надо поправить: šabi)[4].

Однако приходится усиленно настаивать на том, что далеко не все уйгурские и монгольские слова санскритского происхождения с i = арийск. a восходят к хотанским формам; как будет видно из дальнейшего, многие из них объясняются совершенно по другому. Не нужно поэтому много говорить о том, с какой осторожностью следует относиться к «хотанским» формам в уйгурской и монгольской письменности.

---

[1] Должен оговориться, что считаю последние две этимологии сомнительными.

[2] См. Hoernle, MS Remains found in E. Turkestan, 1916, p. XVII ss.; H. Francke, Epig. Ind., XI, 266 ss.; возражений B. Laufer'a (J. A. O. S. 1918) видеть не пришлось.

[3] Должен отметить, что для меня осталась недоступной статья B. Laufer'a в T'oung Pao; Loan-words in Tibetain, 1916, pp. 403—552.

[4] О влиянии кучарского языка на китайский см. S. Lévi, Le «Tokharien B», langue de Koutcha, J. A.. 1913, XI. 2, p. 379.

Таким образом пока, впредь до накопления дальнейшего материала, можно установить, что известное количество заимствований, главным образом из области буддийской терминологии, из индо-европейских языков Восточного Туркестана, хотанского и кучарско-карашарского, обнаруживается в уйгурском и через его посредство в монгольском при чем, как это показывал еще в 1910 г. Сталь-Гольстейн, большинство этих заимствований падает не на кучарско-карашарский, а на хотанский. — «Можно надеяться, — писал Сталь-Гольстейн[1], — что дальнейшее изучение языка II, то есть литературного языка Хотана, будет способствовать разъяснению многих слов, которые встречаются в уйгурских и монгольских переводах буддийских сочинений и происхождение которых пока еще не удалось установить». Повидимому, эта надежда Сталь-Гольстейна не оправдается. Оказывается другому языку и другой письменности было суждено повлиять на уйгурский и монгольский языки в гораздо большей степени.

Этот другой язык — язык согдийский, который теперь благодаря работам R. Gauthiot, E. W. K. Müller'a, Andreas'a, К. Г. Залемана и Ф. А. Розенберга выяснился для нас с достаточной ясностью. Согдийскому языку, совершенно забытому, название которого даже померкло, теперь чудесно воскресшему в кабинетах европейских ученых, пришлось сыграть большую культурную роль по отношению турецких и монгольских племен. И в то время, когда в Европе шла трудная работа по восстановлению этого иранского языка, по разбору текстов, написанных на этом языке, дошедших до нас от разных эпох, в монгольских юртах, в повседневной жизни постоянно звучали сохранившиеся через много столетий слова этого согдийского языка, переписывались книги, где в неизменном виде сберегались согдийские формы.

В настоящее время после работ R. Gauthiot[2] не может быть никаких сомнений относительно происхождения, развития и распространения среди уйгуров и монголов согдийского алфавита. Но подобно тому, как особенности уйгурской орфографии, как это установил Gauthiot, объясняются из согдийского, совершенно также и особенности монгольской орфографии, различные этапы развития монгольского письма и даже образование ойратского, калмыцкого алфавита объясняются письмом согдийским; знание одной уйгурской письменности при этом недостаточно, для полного понимания монгольского письма необходимо восходить к согдийскому. Монголы позаимствовали также от согдийцев через посредство уйгуров согдийскую систему

[1] Сюань-Дзан и результаты современных археолог. изысканий, «Записки», т. XX, стр. 019.

[2] См. Essai de grammaire sogdienne, p. 4, 1—11.

транскрипции иноязычных слов, в частности санскритских и пракритских: система эта с очень небольшими изменениями долго имела силу в монгольской письменности и применяется порой и до сих пор, потому что новая система — алфавит, так называемый галиг, не мог ее вытеснить окончательно [1].

Так как среди уйгуров были распространены манихейство, христианство и буддизм, то в уйгурском мы находим согдийские заимствования манихейского, христианского и буддийского происхождения. Это приходится отметить особо, потому что согдийские христианские и манихейские тексты отличаются от согдийских буддийских не только по алфавиту, но по языку, причем, как это было вполне убедительно показано Gauthiot, согдийские буддийские тексты являются, как с точки зрения письма и орфографии, так и с точки зрения языка наиболее древними и последовательными. Монголы сохранили согдийские элементы, главным образом, буддийского происхождения, хотя нельзя отрицать некоторого проникновения к ним согдийских слов, христианских и манихейских.

Несколько заимствованных турками-уйгурами, т. е. пользовавшимися «уйгурской» письменностью, согдийских слов было уже указано F. W. K. Müller'ом [2], К. Г. Залеманом [3] и R. Gauthiot [4]; большинство этих слов, если не все, попали далее и к монголам. Обратимся же теперь к этим согдийским заимствованиям в монгольском, до сих пор еще не отмеченным, хотя, нужно прибавить, еще в 1908 и 1913 г. К. Г. Залеман и F. W. K. Müller отметили, что многие согдийские буддийские termini обнаруживаются в монгольском [5]. Действительно, анализ монгольской буддийской терминологии показывает, что большинство этих termini согдийского происхождения.

Монголы также, как и уйгуры сохранили в своей письменности согдийские слова почти без всякого изменения: согдийцы читали свои письма по своему, монголы и уйгуры те же согдийские слова по своему. Главная разница заключается в том, что уйгуры и монголы согласно своей системе приспособления семитического согдийского алфавита, который, собственно говоря, не обозначает гласных, согдийское yod (y) стали читать всегда, как i, согд. waw (w), как o и u, а согд. ālepb (') как a и e: затем не надо забывать, что согд. β и уйг., монг. v, согд. p и уйг., монг. p, b, согд. δ и уйг., монг. d — одни и теже буквы. В известных случаях можно отметить,

[1] Подробно коснуться вопросов о происхождении монгольского алфавита от согдийского и дальнейшем его развития я предполагаю в особой статье. Уже теперь несомненно, что взгляды Г. И. Рамстедта, высказанные им в его работе «Сравнит. фонетика монг.-письм. и халх.-Ург.» оказываются устаревшими.

[2] Uigurica I, p. 47; Uigurische Glossen, Festschrift für F. Hirt, p. 313—314, 319—321.

[3] Manichaica V, p. 1131.

[4] Essai de grammaire sogdienne, p. 112.

[5] Manichaica V, p. 1131; Uigurica I, p. 47.

в противоположность мнению, высказанному R. Gauthiot, что согд. waw > уйг. и монг. v; примеры: согд. nyrβ'n > монг. nirvan, согд. δywδ't *δēw°dāt > монг. divdat (скр. Devadatta), согд. t'rny (< скр. dhāraṇī) > монг. tarni. Последний пример наглядно показывает, как верно и точно монгольская письменность и монгольский живой современный язык, в котором это слово tarni > тарнї общеизвестно, сохраняют согдийскую традицию. По правилам своей фонетики монголы могли бы совершенно свободно принять санскритскую форму dhāraṇī, несколько изменив, быть может, последний слог, но тем не менее они остались верны старому согдийскому слову, которое имеет начальный глухой, потому что в согдийском скр. dh = согд. t совершенно последовательно в словах санскритского и пракритского происхождения [1].

Но очень часто уйгуры и в особенности монголы производили огласовку принятых ими согдийских слов, напр.: согд. pr''mn ~ pr'm'n «брахман» > уйг. bramn, braman > монг. biraman, birman; согд. sm'yr «Сумеру (гора)» > уйг., монг. sumir. В согдийском языке, как и в других иранских языках, начальные краткие гласные, протетические, или этимологические, имели стремление к уничтожению: в согдийских текстах даже с традиционной орфографией встречается много дублетов с гласным и без гласного; в живом же языке на место исчезнувшего гласного оказывался очень краткий гласный элемент между двумя согласными, напр.: *žiwān «жизнь» > *žwān > 'zw'n *°žwān > *žⁱwān [2]. Всегда надо также иметь в виду непрочность неударных гласных в согдийском языке. Уйгуры, а затем и монголы, хотя, в общем, и брали согдийские слова в том виде, в каком они являлись в согдийской письменности, но тем не менее они, ведь, не только писали, но и читали эти занесенные к ним слова, произносили их в живой речи и потому должны были так или иначе следовать какой-нибудь системе чтения доставшихся им согдийских слов и даже целых согдийских текстов, например транскрибированных по согдийски dhāraṇī; к этому же вело их признание согдийских yod, waw и āleph за гласные. И вот мы видим, что уйгуры и монголы часто в своих огласовках заимствованных ими согдийских слов следуют согдийской традиции, т. е. стараются при помощи своих алфавитов, того-же согдийского происхождения, представить согдийские слова в том виде, в каком они произносились согдийцами, или читались; например: согд. mγ'r'č *maχ̣ārāčᵃ > уйг. mγ̣arač, mqarač > монг. mχarača, maχarača «mahārāja». Конечное a в монг. mχarača, maχarača появляется, очевидно, не под влиянием краткого согдийского ᵃ, но по требованию монгольской фонетической

---

[1] Gauthiot, J. R. A. S., 1912. 2, p. 633, Fragment final de la Nilakanthadharani.

[2] Gauthiot, Essai de gram. sogd., p. 40.

системы, не терпящей č и ǰ на конце слова: подобным же образом старотурецкое qïlïnč > монг. qilinča > kilinče. Слово maqarač, как собственное имя, встречается уже в орхонских памятниках и там, очевидно, являясь согдийским заимствованием[1]. В орхонских памятниках мы встречаемся еще с одним словом согдийского происхождения, попавшим и к монголам. Слово это — čïn͜tan *čïndan «сандал», которое не может быть объяснено из китайского[2]. В согдийской письменности слово это является в форме čntn < скр. čandana. В согдийском же языке, как известно, звонкий взрывной зубной встречался только после z и n и обозначался через t, например: βntk *βándak «раб», ср. перс. banda[3]; таким же образом: скр. ānanda > согд. ''n'nt' *ānanda > монг. ananda. Орхонские турки, приняв туже систему письма, что и согдийцы, стали писать čïn͜tan, употребляя сложный знак n͜t для обозначения nd.

Как в уйгурском, так и в монгольском интересующее сейчас нас слово встречается в формах: čïndan, čindan. Теперь возникает вопрос, откуда же эти ï, i в первом слоге тогда, как санскритская праформа[4]: čandana; ср. перс. čandān, čandal, армян. čandan, араб. ṣandal? Мы не знаем точно, как произносили согдийцы čntn, но на основании турецкой и монгольской формы имеем основание думать, что это заимствованное из санскритского слово настолько вошло в употребление в согдийском языке, что его стали произносить на согдийский лад с беглым, очень кратким гласным, который в виду сильно палатализирующего влияния č имел тенденцию приближаться к ï, в каком виде он и был воспринят турками и монголами, ср. согд. čr'γ *cirāγ[5].

То, что было сейчас сказано относительно скр. čandana > согд. čntn > уйг. čïndan, монг. čindan, может объяснить еще некоторые явления согдийского и монгольского языка. В согдийском старый аффрикат ǰ сохранился только в редких случаях, а именно после n, обозначался же он через č, изредка через ž; в виду этого в заимствованных словах в согдийском скр. ǰ дает согд. č[6]. Большое количество этих заимствований с č = скр. ǰ перешло в уйгурский, который тоже не знал фонемы ǰ, а также и в монгольский, который, наоборот обладал и обладает часто встречающейся фонемой ǰ, наблюдаемой в самых различных положениях. И тем не менее монголы верно

---

[1] V. Thomsen (см. Turcica, M. S. F. O. XXXVII, p. 14) неопределенно указывает на индийское происхождение этого слова («Mahārāj»?).
[2] См. V. Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon, p. 42, 185.
[3] См. Gauthiot, Essai de gram. sogd., 139.
[4] Ср. B. Laufer, Sino-Iranica, 1919, p. 459.
[5] Ср. Gauthiot, Essai de gram. sogd., p. 86; ср. P. Pelliot, T'oung Pao, XV, p. 248.
[6] Ср. Gauthiot, Essai de gram. sogd., p. 156.

сохранили дошедшие до них согдийские формы с č = скр. ǰ. Впоследствии у монголов появились теже санскритские заимствования, но пришедшие к ним через Тибет, где интересующая нас сейчас фонема трактуется по другому.

В словах, попавших к монголам через тибетское посредство, скр. ǰ передается монг. ǰ ~ j > ʒ < тиб. j (dz)[1], каким образом тибетцы всегда транскрибировали скр. ǰ, усвоив непальское чтение санскритских текстов: например: монг. râǰagriχa < скр. rāǰagr̥ha || монг. račakrγ < уйг. račakrγ[2] монг. j̣ati ~ jati, балт., дэрб.-Кобд. ʒатĭ, дэрб.-Астр. ʒāтĭ < тиб. jā-ti (ʒаті) < скр. j̣āti «мускатный орех»: монг.-письм. râǰa ~ râja (что монголы, по большей части, читают неправильно: ранʒă, читая знаки " (aa), т.-е. â, за a + н, как это обычно в монг. письменности) < тиб. rā-ja (rāʒa) < скр. rāǰa. То же самое, т. е. тиб. j (ʒ) = скр. ǰ (ḍ), мы наблюдаем не только в тибетской транскрипции санскритских текстов, но и в санскритских заимствованиях, например: тиб. 'jab < ja-pa < скр. j̣apa «mantra, волшебная формула». С другой стороны тибетцы в редких случаях заимствования с монгольского монг. ǰ > ʒ, з передают через j, например; тиб. ja-sags < монг.-письм. j̣asaγ, халх. ʒасăk,. балт. ʒасᵃк «правитель, князь, префект, начальник округа». Благодаря тому, что монголы для передачи скр. ǰ > тиб. j (ʒ) пользуются то знаком j > ʒ, з особой азбуки, употребляемой для транскрипции иностранных слов, то соответствующим знаком своего обычного алфавита ǰ > ʒ, з, получается впечатление будто монголы восстанавливают правильную транскрипцию скр. ǰ, тогда как это происходит случайно, потому что на монгольской почве j > ʒ, з = ǰ > ʒ, з.

Между тем, в словах, заимствованных монголами из санскрита через посредство уйгурской письменности в свою очередь получившей это санскритское наследие от согдийцев, скр. ǰ > согд. č > монг. č. Например: скр. vaǰra > согд. βčr > уйг. včir[3] > монг. včir (> vačir, očir, халх. очĭр) || скр. vaǰra > тиб. ba-jar > монг. bajar, baǰar > халх., балт. баʒăр. Можно думать, что огласовку через i согдийской формы βčr, наблюдаемую в уйгурском и монгольском, следует объяснять опять таки через согдийское произношение, в котором, вероятнее всего, утвердилось чтение βčr как *βačir, в виду краткости вставного гласного, зависящего кроме того от палатализирующего влияния аффриката č.

---

[1] Знаки тибетской письменности транскрибируются мною по системе, предложенной P. Pelliot, см. Quelques transcriptions chinoises de noms tibétains, T'oung Pao, 2-e s., v. XVI, № 1, Mars 1915, p. 3.

[2] Ср. Staël-Holstein, Bemerkungen zu den Brāhmīglossen des Ṭišastvustik-Manuscripts, Bib. Budd., XII, p. 131.

[3] В согд. и уйг. встречаются также другие начертания этого слова, см. J. A., X s., t. XIX, p. 174; F. W. K. Müller, Uigurica I, p. 18.

С другой стороны в санскритских заимствованиях монг. č и ǰ > ʒ, з восходят к санск. č. В случаях, когда санскритское заимствование попало к монголам через посредство согдийцев ~ уйгуров, сакр. č > монг. č; в тех-же случаях, когда санскритское слово попало к монголам через Тибет, скр. č > монг. ǰ, j > ʒ, з, потому что тибетцы, усвоив непальское чтение санскрита, передают скр. č через c (ʒ). Например: скр. čandana > согд. čntn *čindan > уйг. čindan > монг. čindan ‖ скр. čandana > тиб. can-dan > монг. ǰandan ~ jandan > халх. ʒандӑң, баит. ʒандң̥, зандң̥. Монголы обычно тиб. c читают, как ʒ, з, которому в монг.-письм. соответствует ǰ ~ j (> ʒ, з); транскрибируя тибетские слова, монголы тиб. c передают то через j, которое читают, как ʒ, з, то через ǰ, которое тоже читается монголами, как ʒ, з: тиб. c = монг. ǰ, j. Примеры: тиб. coṅ-kha-pa > монг.-письм. jong-kha-pa ~ ǰong-kha-pa (читается ʒоң^{к}хӑбӑ, зоңкӑба) > халх. ʒуңхӯw, баит. ʒуңкӯw; тиб. cam-pa > монг.-письм. jamba ~ ǰamba > халх. замбӑ, «поджаренная ячменная мука, кушанье из поджаренной ячменной муки». Благодаря этому в русской научной и популярной литературе установился обычай передавать прозвание основателя церкви «желтошапошников» через «Цзонхава», «Дзонхава», т. е. следуя монгольскому произношению.

Таким образом вышесказанное о трактовке скр. ǰ и č в монгольском можно представить в следующей схеме:

скр. ǰ > тиб. j > монг. j ~ ǰ > ʒ, з < тиб. c < скр. č		
↓		↓
согд. č		согд. č
↓		↓
уйг. č >	монг. č > ч, ц	< уйг. č

На основании устанавливаемого соотношения: скр. ǰ > согд. č > уйг. č > монг. č (при скр. ǰ > тиб. j > монг. j ~ ǰ > ʒ, з) можно установить, что ряд монгольских слов восходит очевидно к согдийским формам через уйгурское посредство, хотя в уйгурском далеко не все эти формы еще обнаружены, так как количество разобранных уйгурских текстов сравнительно не велико; еще меньше согдийских.

Примеры: монг.-письм. bartagčin > монг.-письм. bertegčin (такое чтение, т. е. e вместо a, появилось очевидно в виду наличия g, которое в монгольском встречается только в словах переднего ряда; поддержало такое чтение также и этимологические сближения (неверные) со словами: монг.-письм. berte- «быть поврежденным», berteng «вред, порча», bertengkei «поврежденный») «обыкновенный простой человѐк, кромешный, profanum vulgus, ἰδιοτής

греческих философов, глупец»[1] < согд. † prtkčn * p^{i}rtakčin^{a} < скр. pṛthagjana[2]; скр. jātaka > согд. † čδδk ∼ † č'ttk * čādāk^{a} > уйг. čadık > монг. čadik (> čadiγ ∼ čedig > халх. ц'едік, барг. цедік; форма čadiγ̣ — любопытное свидетельство о старании монголов отметить традиционное чтение — произношение этого слова с a; но эта попытка особого успеха не имела, форма čadik более «правильная» под влиянием этого конечного k, подобно тому как это указывалось выше, стала восприниматься как čedig, давшее в живых наречиях ц'едіг̆, цедік: слово это не имело в монгольском языке ассоциаций и потому не оказалось на лицо ничего задерживающего для сохранения более правильного чтения). Предположение восстановить согдийскую форму с двумя согласными, соответствующими одному санскритскому, основывается на следующем. В согдийском трактование старого t между двумя гласными различалось издавно по диалектам: так, согласно Andreas'у, согд.-христ. t > d, согд.-маних. t > ḷ[3]; к этому надо еще прибавить, что в согдийском (буддийск.) при помощи двух δ (δδ), повидимому обозначался какой-то особый звук, во всяком случае отличный от того, для изображения которого пользовались знаком δ[4]. Далее, встречая согд. p'ttr > монг. badir «чаша», восходящее к скр. pātra, необходимо объяснить, почему в согдийском в данном случае являются два t (tt)? Затем возникает вопрос, ответ на который тоже должен быть дан, почему в слове badir на монгольской почве появляется d тогда, как в ряде этимологически близких форм имеется t: скр. pātra, куча. pātra, хотан. pāttarä? Из выше приведенных, а также и других примеров мы знаем, что монголы удивительно верно сохраняли согдийские формы и согдийскую традицию, поэтому можно предполагать, что в согдийской форме p'ttr два t (tt) являются не в силу влияния prākritизованного санскрита, в котором известны формы с удвоенными согласными, а для обозначения особого звука, близкого к звонкому взрывному зубному: d; не надо забывать при этом, что в согдийском вообще звонкий взрывной зубной (d) встречается только после z и n и обозначается через t.

По всем вероятиям к согдийским заимствованиям придется отнести следующие уйгурские и монгольские формы: уйг. šrvk, s̤ravak > монг. širaγ̣ak «çrāvaka»; уйг. prit > монг. birit «preta»; уйг. čmbudvip, čambudivip > монг. čambudvib «jambudvīpa»[5]; монг. čit «jeta»; уйг. makišvri > монг. makišvri, makišvari «maheçvara»: уйг. šastr > монг. šastir «çāstra»; уйг. č/̣šapt > монг. čaγšabat «çikṣāpada»; уйг. dyan > монг. dyan, diyan «dhyāna», etc.

[1] См. H. Kern, Histoire du Bouddhisme dans l'Inde, I, p. 408.

[2] Промежуточная уйгурская форма еще не обнаружена.

[3] См. Gauthiot, Essai de gram. sogd., p. 136.

[4] См. Gauthiot, op. cit., p. 139.

[5] Об этом слове см. P. Pelliot, T'oung Pao., v. XV, p. 248.

Итак, уйгуры, а затем и монголы, заимствуя согдийские слова, не только переписывали их из согдийских текстов, но принимали их в известном освещении, даваемом согдийским произношением, или согдийским чтением; согдийская традиция сохранялась. Тем не менее можно указать на несколько случаев, когда согдийские слова подвергались своеобразной трактовке на турецко-монгольской почве. Возьмем для образца любопытное слово, обозначающее «драгоценность», скр. ratna > согд. rtny (*radnə?). Уйгуры и монголы, заимствовав это слово от согдийцев, прежде всего отметили через ālepħ приставной гласный в виду требования уйгурской и монгольской фонетики, не терпящей r в начале слова; затем они приняли, согласно обычному правилу, согд. y за i тогда, как в данном случае это y служило в согдийском для обозначения совершенно особого звука, приближавшегося к старо-славянскому ъ и игравшему большую роль в конце согдийских слов: согд. rtny > уйг., монг., 'rdeni ∼ erdeni [1]. Можно привести еще несколько подобных же примеров, которые показывают, как согд. y, употреблявшееся в конце слов для обозначения особого звука, дает при заимствовании уйг, и монг. i, при чем ясно, что подобные слова ни в коем случае нельзя отнести, как казалось-бы по первому впечатлению в виду того, что уйг., мон. i = хотан. ä (i) = скр. a, к хотанским заимствованиям, например: скр. gṛdhrakuṭa > согд. kr'ytkwty > монг. kridakuti, karidakuti. В хотанском скр. ratna было заимствовано в формах ratana, raṁna, rahna; и в собств. им. в неизмененном виде, например ratnaketti [2], что лишний раз подтверждает невозможность признания уйг., монг. erdeni ‖ скр. ratna за хотанское заимствование.

Из примера: — скр. yaçodharā > согд. yš'wδrh *yašōdară > монг. yašodari—можно видеть, что согдийское h на конце слов служило тоже для обозначения особого краткого звука, как и y (ср. согд. šyr''βsth > монг. širavasti «Çrāvastī»); поэтому нельзя согласиться с P. Gauthiot (и следующим за ним B. Laufer'ом), что монг. формы ubasanča < согд. 'wp's'nčh *upāsānčᵃ и монг. šimnanča < согд. šmn'nčh *šⁱmnānčᵃ сохраняют, быть может, старый согдийский образ, но что это не может быть доказано [3]. Впрочем фраза B. Laufer'a: — «R. Gauthiot is certainly right in observing that it is impossible to prove this interdependence; yet it is probable to a high degree and seems altogether plausible» — вызывает недоумение, потому что R. Gauthiot говорит именно о невозможности, по его мнению, доказать,

---

[1] Как в уйг., так и в монг. часто еще встречаются формы erdini, ср. P. Pelliot, T'oung Pao XV, p. 232; в монг. письменности встречается иногда и форма radna, заимствованная с санскритского через тибетское посредство.

[2] См. P. Pelliot, Un fragment du Suvarṇaprabhāsasūtra en iranien orientale, M. S. L., t. XVIII, p. 26.

[3] См. Gauthiot, Essai de gram. sogd., p. 112; Laufer, Sino-Iranica, p. 573-574.

что согд. формы 'wp's'nčh и šmn'nčh «a peut être été emprunté par le mongole sous sa forme ancienne»; в факте же заимствования этих слов монголами R. Gauthiot не сомневается. На основании всего вышесказанного ясно, что конечное a в монг. ubasanča и šimanča вторичного происхождения, появившиеся по требованию монгольской фонетической системы, не терпящей č на конце слов, совершенно также, как в монг. maχarača < уйг. mχarač, mqarač < согд. mγ'r'č (скр. mahārāja).

Из согдийского языка к монголам попали не одни только буддийские термины. Несколько слов, так сказать, более житейских, заимствованные из согдийского уйгурами, а вслед за ними и монголами, было уже указано раньше. На одном из них позволю себе остановиться. F. W. K. Müller в статье своей в сборнике в честь Hirth'а совершенно верно, исправляя чтение В. В. Радлова, указал, что уйг. sitir восходит через иранские формы к греч. στατήρ. Но F. W. K. Müller оставил без внимания замечания R. Gauthiot о том, что греч. στατήρ > согд. st'yr [1] *sⁱtēr; уйг. sitir восходит, конечно к этой согдийской форме и было заимствовано уйгурами совершенно «правильно». Слово это попало и к монголам, что F. W. K. Müller и отмечает, в форме sǐǰir (> шіџір, добавим, многих монгольских наречий); но F. W. K. Müller не дает никакого объяснения этой формы.

В монгольском языке t неизвестен перед i, недолгим i, потому что еще в обще-монгольскую эпоху t перед i развился в č. Точно также в монгольском не встречается перед i недолгим d. Правда, в словах, заимствованных из других языков d, t встречаются и перед i; но и в таких заимствованных словах, в случаях, если они упрочились в живой речи монголов, t и d редко когда остаются перед i, например: согд. δyδmh (пехлеви-турфан. dydym) [2] > монг.-письм. titim «διάδημα» > дэрб.-Астр. тетм̥; монг.-письм. badir > халх. ҕадăр, баит. бадăр [3] «pātra». Следовательно, мы могли бы ожидать, что уйг. sitir > монг. *sičir. Но в действительности разбираемое монгольское слово имеет не č, а ǰ. Откуда это ǰ и имеем-ли мы право возводить его к *t, имеем-ли право монг. sǐǰir возводить к уйг. sitir? Монгольское ǰ в известных случаях восходит к *d. Но турецкое, в частности уйгурское č часто соответствует монг. ǰ, в особенности при взаимных заимствованиях, не книжных, а народных; например: монг. ǰerge ‖ уйг., дж. čerge «ряд, строй»; монг. ǰige ‖ уйг. čiye «сын сестры»; монг. ǰiloγa > ойрат.-письм. ǰilō «повод, вожжи» ‖ дж. čilau; монг. ǰir-ǰir > џір- џір ‖ осм.,

---

[1] См. Gauthiot, Essai de gram. sogd., p. 136.

[2] См. Gauthiot, Essai de gram. sogd., p. 138.

[3] См. Б. Владимирцов, О частицах отрицания при повелит. наклонении в монг. яз., ИРАН, 1916, стр. 352-353.

дж. ċir-ċir «звук чириканья»: тоже чередование ǰ и č можно наблюдать и на монгольской почве, например: монг.-письм. yertinċü ‖ монг.-квадрат. yertin-ǰü, бапт., дэрб.- Кобд. ǰірту̥ӱ̆ «мир, вселенная»[1]; монг.-письм. čingġis ‖ монг.-квадрат. ǰiṅ-gis «Чингис»; еще один пример, взятый из живой, даже интимной, поскольку это касается монгольского слова, речи: бапт. (в некоторых местах только) цӱ̆ку̥ «девушка» (бапт.-вост. ʒӱ̆ку̥ «сучка, самка») ‖ турк.: вост.-турк. чӱ̆кен «молодая девица». На основании всего этого можно предполагать, с большой долей вероятия, что уйг. sitir попало к монголам не книжным путем, а было заимствовано живой монгольской речью задолго перед тем, как стало проникать в монгольскую письменность, почему и подверглось сильной обработке в духе монгольского языка: *t > č ‖ ǰ и s > ш: монг. шiцӱ̆р < siǰir < *sitir ∼ *sičir < уйг. sitir < согд. st'yr *s'tēr < греч. στατήρ. К примерам употребления в монгольском слове siǰir в означение στατήρ, приводимым F. W. K. Müller'ом, можно прибавить еще следующий: öberün ed mal-ni qudalduγad ǰaγun siǰir altan-ni abču... (Siddhi-kür, MS. Burd. Азиат. Муз., f. 77) «продав собственное свое имущество и скот и получив сто „статеров" золота....».

Надо при этом заметить, что в устах монгольского народа многие слова согдийского происхождения сильно видоизменяются, хотя они и сохраняются в неизменном виде на страницах монгольских книг, монгольских рукописей, потому что слова эти, хотя они и являются termini буддийской культуры, давно уже стали достоянием обыденной речи монголов и постоянно употребляются ими в повседневной жизни. Большинство подобных изменений не может быть объяснено обычными фонетическими законами, действующими в монгольском языке. Объяснение надо искать в другом законе особого порядка, на который и в случаях заимствований, как и в других случаях жизни языков, обычно, обращается слишком мало внимания. Я говорю о законе ускоренного фонетического развития, проявляющегося спорадически в словах, употребляемых в обыденной речи очень часто, в словах, так сказать, истертых в языке, а также в словах, которые стали употребляться только в формальном значении, теряя свое обычное прямое значение, т. е. граматикализироваться. С падением значения, а также с частым употреблением, занашиванием слова всегда связывается и фонетическое изменение вне общего плана фонетических изменений данного языка, данной системы: ускоренное фонетическое изменение. Подобно тому, как в русском языке из «Александр Александрович» получается «'Ісàн сáныч», в монгольском некоторые заимствованные согдийские слова подвергаются

---

[1] См. Б. Владимирцов, Турецк. элементы в монг. яз., Записки, т. XX, стр. 165; P. Pelliot, T'oung Pao, XV, p. 232.

необъяснимым, казалось бы, изменениям; например: согд. sm'yr > монг.-письм. sumir > халх. сўмбўр, баит. сўмбр «Sumeru»; согд. šmn'nčh «bhikṣunī» > монг.-письм. šimnanča > халх. ч'awҕӑнц'a (откуда книжная форма čibaγanča), баит., дэрб.-Кобд. шawҕӑнцӑ; монг. qormusta < уйг. χormuzta восходит к согдийской форме, неизвестной до сих пор по буддийским текстам и отмеченной лишь в согд.-христиан. письменности: χūrmazṭā[1]; монг. qormusta «Indra» > баит. хормўкчїн «с. н. владыки злых духов»; турк.: тел. кöрмöс «бес, злой дух»[2]; согд.-христ. šmnū[3] > уйг. š(i)mnu > монг. šimnu > šimnus (plur., употребляемый в значении singul.) > халх.-зап. шолмӧ, шолмӧс, баит., дэрб.-Кобд. шолмӧ, шолм°с «злой дух, бес, дьявол, черт» > монг.-книжн. šilmu, šilmus.

Относительно последнего слова позволю себе сделать одно замечание. Иранистами было предположено, что согд.-будд. šmn *šaman < скр. çramaṇa, восходящее к санскритской форме, быть может через посредство хотан. ṣṣamana, служило, как для обозначения «bhikṣu», так и для обозначения «дьявола, Māra», почему согд. šmn дало не только монг. šimnanča «bhikṣunī», но и монг. (и уйг.) šimnu (šmnu) «злой дух, Māra». С этим предположением[4] нельзя согласиться: уйгурская форма šmnu и монгольская šimnu, оканчивающиеся на u, заставляют искать другого, чем šmn, согдийского прототипа этого уйгурского и монгольского слова; и действительно он находится в согд.-христ. šmnū в значении «дьявол»; можно ожидать, что близкая форма, настоящий прототип уйг. šmnu и монг. šimnu будет обнаружен в согдийских буддийских текстах[5]; на основании уйг. и монг. формы можно предположительно представить себе согдийскую в виде: † šmnw.

Привожу в алфавитном порядке еще несколько согдийских заимствований, которые до сих пор еще не были отмечены, попавших, очевидно, через уйгурское посредство к монголам, в монгольскую письменность:

1 монг. baramit < уйг. baramït < согд. p'r'm'yt < скр. pāramitā;

2 монг. bodistv (> bodisug, bodisung[6]) < уйг. bodistv < согд. pwtystβ < скр. bodhisattva;

3 монг. vibaši < согд. βyp'šy < скр. Vipaçyin:

---

[1] Ср. B. Laufer, Sino-Iranica, Chicago 1919. p. 572.

[2] См. Б Владимирцов, Монгольский сборник рассказов из Pañcatantra, Петроград 1921, стр. 119—120.

[3] «Сатана»; см. F.W.K. Müller, Sogd. Texte, I. p. 11; Laufer, Sino-Iranica, p. 573.

[4] См. Ф. А. Розенберг, О вине и пирах в персидской национальной эпопее, Сборник Музея Антропологии и Этнографии, V, стр. 379.

[5] Предположение Ковалевского (см. его Монг. словарь, sub voce) о происхождении этой монг. формы от скр. çamanāça, поддерживаемое А. М Позднеевым (см. Очерки быта будд. монастырей.... в Монголии, стр. 209), конечно, лишено всякого основания.

[6] Благодаря неправильному чтению, см. Владимирцов, Турецк. элементы в монг. яз. Записки, т. XX, стр. 164.

4 монг. kašib, халх. гашĭб, балт. гашĭб < согд. k'š'yp < скр. Kāçyapa;

5 монг. kanakamuni (читается обычно: ganagamuni) < согд. knkmwny < скр. Kanakamunī;

6 монг. karkasundi (читается обычно: kerkesündi) < согд. krkswnδy < скр. Krakacchanda;

7 монг. kotama, Kodama (читается обычно: godama) < согд. k'wt'm', k'wδ'm' < скр. Gautama;

8 монг. maγamai[1] < согд. mγ''m'yh < скр. Mahāmāyā;

9 монг. nom < согд.-христ.[2] nōm < греч. νόμος;

10. монг. orislim[3] < согд.-христ. 'ōrislim[4] «Иерусалим»;

11. монг. čerig (< čarik) «воин» < уйг. kšatrik, kšatirik (> čarik > čerik «воин») «kšatriya», «воин» < согд. 'γšδrt'k *ᵒxšāϑrᵃtāk[5] «царский».

Повидимому к согдийским же заимствованиям, вернее, к заимствованиям, восходящим к согдийскому, можно будет отнести и монг. čaqar. Монг. čaqar > дэрб.-Астр., торг.-Астр. цахр̥ обозначает «живущие около княжеского двора или монастыря бедняки и простолюдины, слуги и др.; местожительство, местопребывание таких лиц»[6]. В Монголии слово это в настоящее время неизвестно, но за то до сих пор čaqar > ц'ахăр, ч'ахăр, цахр̥, чахр̥ обозначает название одного южно-монгольского племени «чахар»; названия же монгольских племен и родов нередко являются названиями различных должностей[7]. В старой монгольской письменности слово čaqar употреблялось в ином значении. Так в монгольском Ганджуре[8] находятся такие фразы: ilaǰu tegüs nögčigsen čita-yin čečeglig-ün tögerig čaqar-tur nom-i nomlabai[9] «Bhagavan проповедывал на круглом дворе Jetavana»: qulusun-iyer egüdügsen küriyen-ü čaqar-tur saγun bölüge[10] «находился на дворе[11] с оградой, воздвигнутой из камыша». Следовательно монг. čaqar

---

[1] уйг. тоже.

[2] В согд.-будд. текстах до сих пор еще не отмечено, уйг. nom «dharma», Ср. Laufer, 574.

[3] Письмо Хулагидского султана Аргуна к королю Филиппу Красивому, строка 21.

[4] F. W. K. Müller, Sogd. Texte. I, p. 17, 33, 58.

[5] См. Ghauthiot, Essai de gram. sogd., p. 43, 142; Radloff, Ṭišastvustik, p. 63.

[6] Ср. Рамстедт, Сравнит. фонетика монг.-письм. яз. и халх.-Ург. говора, стр. 12.

[7] Ср. Б. Владимирцов, Анонимный грузинский историк XIV в. о монг. яз., ИРАН, 1917, 1493-4. I. J. Schmidt говорит, что о чахарах впервые упоминается в монгольских преданиях о Dayan-qan'е, см. его Die Volksstämme der Mongolen, Mémoires de l'Acad. Imp. des Sciences de St.-Pétersbourg, VI Série, sciences politiques, histoire et philologie, t. II, p. 415: Schmidt говорит, повидимому, на основании монгольского сочинения Iledkel šastir.

[8] Как известно окончательно средактированном в начале XVII в., причем в состав его вошли и более старые монг. переводы Писания, и изданном ксил. способом при Кан-си.

[9] Парижский Ганджур, отдел Дулва, т. 64, f. 71.

[10] Парижский Ганджур, отдел Дулва, т. 69, f. 281.

[11] Возможно и следующее толкование: «находился в поселке при ограде (обители), воздвигнутом из камыша».

значило еще «двор, селение, место», быть может «замок, двор». Очень близкое значение слова čaqar отмечено в османском и джагатайском: «место, укрепленное, окруженное стеной, лежащее вне крепости; военный лагерь вне городских стен, укрепленный оградой; стан кочевников, окруженный оградой»[1]. Ни на монгольской, ни на турецкой почве čaqar не находит себе объяснения[2]. И вот оказывается возможным считать это слово иранским: согдийским.

Китайские авторы сохранили слово «tcho-kie», каким назывались отборные воины Бухары; Сюань-дзан кроме того отмечает, что в Самарканде имелись особые воины, называемые «tcho-kie», отличавшиеся особой храбростью[3]. E. Chavannes, приводящий эти известия, прибавляет: «Tcho-k'ie, comme veut bien me l'indiquer Marquart, est la transcription du mot persan tchākar „servus, famulus", qui avait en Sogdiane le sens spécial de „guerrier" (garde de corps)[4]». С другой стороны известно, что арабские источники упоминают о личной гвардии владетелей в Средней-Азии до завоевания Мавераннагра Кутейбой[5], такие гвардейцы назывались čakir'ами («слугами»): čākar, «слуга», хорошо известное персидское слово, > осм. čaker, средне-азиат. čakir. На основании вышеприведенных известий китайских авторов можно думать, что «tcho-kie» есть транскрипция не персидского, а согдийского слова, этимологически близкого к перс. čākar. Это-то согдийское слово, можно предположить, и было заимствовано турками и монголами в форме čaqar со значением «слуга» и «местожительство слуг» с дальнейшим развитием этих основных значений. Возводить же турк. и монг. čaqar к перс. čākar, конечно, невозможно благодаря различию среднего заднеязычного. На основании монгольского можно думать, что согдийская форма была † čγr. Замечательно, что монголо-ойратский героический эпос, сохранивший так много старины, упоминает о каких-то мифических бухāрïн церïк «бухарских воинах» и тохāрïн церïк «тохарских воинах».

Согдийские заимствования в монгольском языке, почти все относящиеся к области termini буддизма, представляют особый интерес именно с точки зрения истории буддизма в Средней Азии[6]. Замечательный факт: согдийские заимствования проникли к монголам, очевидно, в раннюю эпоху, в период

---

[1] См. Опыт словаря В. В. Радлова, т. III, стр. 1833; В. В. Радлов приводит еще čaqirčï «палач» (стр. 1836).

[2] Ср. Рамстедт, op. cit., p. 12.

[3] См. E. Chavannes, Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux, p. 313, 366.

[4] Ibid., p. 313.

[5] См. В. В. Бартольд, Туркестан в эпоху монгольского нашествия, ч. II, стр. 182.

[6] О буддизме в Средней Азии см. Charles Eliot, Hinduism and Buddhism, 1921, v. III, chapt. XLI.

культурного влияния уйгуров, продолжавшегося, быть может, до половины XIV в.[1]; и вот, хотя монголы после падения Юаньской династии потеряли многое из культурных приобретений времен Чингис-хана и Монгольской Империи, хотя они в значительной степени и оставили буддизм, начавший распространяться среди них, тем не менее, когда в XVI в. началась у них пора буддийского ренессанса под влиянием и руководством Тибета, некогда заимствованные буддийские согдийские термины опять воскресают для новой жизни: не смотря на сильнейшее влияние тибетской письменности, старинный буддийский комплекс терминов согдийско-уйгурского происхождения не сходит у монголов со сцены и продолжает жить полной жизнью. Вместе с обнародыванием и исследованием новых согдийских текстов, в особенности буддийских, начнет, конечно, расти число доказанных и объясненных заимствований из согдийского языка в монгольском (и уйгурском). Разбор этих заимствований может оказаться полезным не только для монголистики, но и для ирановедения. Вместе с тем сравнительное изучение согдийских, уйгурских и монгольских буддийских termini даст надежный материал для суждения о характере буддизма в Средней Азии. Монгольская литература с этой точки зрения приобретает особый интерес; а вместе с тем нельзя забывать того, что исследование монгольской письменности и литературы едва началось, хотя монголистика, как научная дисциплина, существует уже сто лет.

На смену согдийскому в Средней Азии появляется язык персидский, новоперсидский и, отчасти, новые иранские диалекты. В монгольскую эпоху персидский язык получает особое распространение. Монголы с персидским языком могли познакомиться рано, на самой заре своего исторического существования от мусульманских купцов, проникавших в Монголию; дальнейшие исторические события, завоевание Персии монголами, могли только способствовать встрече монголов с персидским элементом. Мы находим даже указания на то, что существовало известное литературное общение между мон-

[1] Мы знаем, что в некоторых местах уйгуры, вернее сказать, остатки уйгуров, продолжали писать по уйгурски и переписывать уйгурские буддийские произведения даже в XVII в. Возможно, конечно, предполагать поэтому и более позднее влияние уйгурской письменности на монгольскую. Но, во первых, трудно предположить, чтобы в XVI, XVII вв. влияние это было хотя-бы сколько нибудь значительно; во вторых, до нас дошло достаточное количество монгольских сочинений не позднее половины XIV в., которые и доставляют нам материал для суждения о раннем проникновении согдийских элементов через уйгурское посредство к монголам.

гольским и персидским миром[1]. «Араб-филолог», писавший о монгольском языке жил, по всей вероятности, в Персии; наконец, мы знаем, что персидские литературные произведения попадали, если не к монголам, то во всяком случае в Монголию[2]. Можно думать, что те монголы, которые поселились в улусах Чагатая, Джучи и во владениях Хулагидских султанов, в языковом отношении подверглись большему влиянию персидского, чем их родичи, оставшиеся на старых местах; но об этих западных монголах мы знаем более, чем мало; во всяком случае афганские моголы, язык которых нам известен до некоторой степени, могут служить образцом[3]; не надо забывать при этом, что монголы, ушедшие на Запад, скоро растворились в окружавшей их этнографической среде, остатки же их в роде кайтаков и афганских моголов были совершенно изолированы от остального монгольского мира.

Что касается языка «восточных» монголов, то в нем персидские заимствования обнаруживаются в известном количестве, небольшом, правда, но всетаки вызывающем внимание. Персидские слова проникали в монгольский язык различными путями, будучи заимствованы, повидимому, непосредственно с персидского, или же при посредстве других языков, главным образом турецких диалектов; другим посредником при передаче монголам персидских слов был язык тибетский. Таким образом ясно, что древнейшие заимствования с персидского в монгольском будут те, которые были сделаны непосредственно от персов, т. е. во времена Монгольской Империи, не позже половины XIV в.; хронологию заимствований, попавших к монголам через турецкое посредство, установить пока очень трудно; прошедшие же тибетскую среду, по всей вероятности, относятся к новейшему времени, начиная от XVII в. Но еще труднее установить с очевидной точностью, какие именно из персидских заимствований, обнаруживаемых в монгольском языке, можно отнести к принятым непосредственно от персов (и, быть может, других иранцев). Помимо обследования памятников монгольской литературы для разрешения этого вопроса должна быть сделана попытка выяснения, каким путем попали персидские заимствования в монгольский язык и при помощи лингвистического анализа.

Рассматривая монгольские слова, которые мы имеем основание считать

---

[1] См. В. В. Бартольд, Культура Мусульманства, изд. «Огни», Петербург, 1918, стр 80, 88-89. См. Б. Владимирцов, Монг. сборник рассказов из Pañcatantra, 1921, стр. 1-2.

[2] См. С. Ф. Ольденбург, Материялы по буддийской иконографии Хара-хото, 1914, стр. 7; Б. Владимирцов, op. cit., стр. 2, прим. 1.

[3] См. G. J. Ramstedt, Mogholica, J. S. F. O., XXIII, 4; большинство персидских заимствований в языке моголов указано Ramstedt'ом и выяснено влияние на него иранских элементов.

заимствованными с персидского, можно установить, что с одной стороны перс. a[1] = монг. e., с другой же тоже перс. a = монг. a, таким образом: монг. e < перс. a > монг. a.

Примеры:

перс. a:	монг. e:	перс. a:	монг. a:
bagtar	begter	dānišmand	daš-man
farzīn	берси̥	nar	нар
šakar	šiker	anār	anar
tarsā	ters	šatrang	šitaran
arkaūn	ėr-khe-ʿun	māδa	maja

Долгое перс. a (ā) = монг. a всегда, за исключением некоторых случаев, когда перс. ā > монг. u; например: перс. šaftālū > монг. šabtul «персик»; перс. pūlād > монг. bolud «сталь»: перс. šalwār > монг. šalbur «шаровары»; перс. χurmā > монг.: ойрат.-письм. χurmun «финик».

Повидимому, все персидские заимствования, в которых перс. a = монг. e, проникли к монголам через турецкое посредство. Действительно, турки, принадлежащие к разным наречиям, принимая персидские и вообще иранские слова, по большей части воспринимали иранское a, как e; так и согд. knδ *kanϑ «город» > тур. kent[2]; согд. knδ *kanϑ и knδh *kanϑᵃ = хотан. kantha.

В тех же случаях, когда персидские заимствования в монгольском имеют перс. a = монг. a, можно считать, что они были приняты монголами без посредства турок и были взяты непосредственно от персов, или же при посредстве неизвестного языка и народа. Повидимому, когда персидские заимствования в монгольском содержат перс. ā = монг. a = турк. a, можно признать их проникшими к монголам через турецкое посредство; персидские же заимствования, обнаруживающие отношения: перс. ā = монг. u, по всей вероятности, были приняты монголами непосредственно от персов; вспомним, действительно, особое произношение перс. ā, наблюдаемое во всех новоперсидских диалектах. Наблюдение над языком афганских моголов подтверждает вышеизложенное; в многочисленных персидских заимствованиях всегда могол. a = перс. a, могол. ō = перс. ā.

Персидские же слова в монгольском, прошедшие через Китай и Тибет, приобретают особый отпечаток и поэтому сравнительно легко узнаются.

[1] Вопрос о том, как это перс. a произносилось самими персами, не имеет особого значения для выясняемого.

[2] О том, что это турецкое слово является согдийским (или бактрийским) заимствованием, писал еще Grénard; см. Durtreuil de Rhins, Mission scientifique dans la H. Asie, II-me partie, F. Grénard, Le Turkestan et le Tibet, pp. 35, 51.

Привожу теперь список персидских заимствований в монгольском языке, список, конечно, лишь предварительный, причем включаю в него и те, которые были уже указаны B. Laufer'ом в его книге Sino-Iranica (1919 г.)[1], потому что объяснения B. Laufer'a требуют, как мне кажется, некоторых дополнений и исправлений:

1. монг. anar «граната» < перс. anār (Laufer, 574); B. Laufer совершенно верно отмечает, что уйг. форма nara,—крайне сомнительная, замечу между прочим, как и очень многое в китайско-уйг. словаре, откуда это слово взято,—не может быть признана посредствующей между монг. и перс. В монгольском слово anar встречается только в специальных сочинениях.

2. монг. badam, дэрб.-Кобд. бадм̥ ‖ тур.: уйг., осм. badam «миндаль» < перс. bādām (Laufer, 406 — 7, монг. форма не указывается); в монгольском слово это редкое и, обычно, монголы не знают, какое собственно растение именуется badam, бадм̥, бадм̥ цецёк («цветок миндаля»).

3. монг.-квадрат. baq[2] (= монг.-письм. * baγ) ‖ тур.: уйг., осм., крм., вост.-турк., тар. baγ «сад» < перс. bāγ (Laufer, 575; транскрипция монг. слова неточна); в настоящее время слово это не употребляется ни в монг.-письм., ни в живых монг. говорах. В торг.-Алт., торг.-Астр., дэрб.-Астр. встречается слово баӡцӑ «сад, огород» ‖ тур.: уйг., каз., вост.-турк. baqča, бақча, тар. бақца < перс. bāγča (3 a).

4. монг.-письм. baǰar, basar, ойрат.-письм. bazar, дэрб.-Астр. базр̥ ‖ тур.: уйг., осм., крм., тркм., хив., сарт., каз., кир., тар. bazar, базар «рынок» < перс. bāzār; в настоящее время слово это употребляется, насколько известно, среди монгольских племен только у поволжских ойратов (калмыков). Н. Я. Марр считает перс. bāzār, слово разошедшееся по многим и многим языкам, яфетического происхождения; первоначальное его значение: «дело у ворот»[3]; заключения Н. Я. Марра встретили себе уже поддержку в научной литературе[4].

5. монг.-письм. bars, зап.-монг. XIV в. p'ars[5], баит., дэрб.-Кобд. бар,

---

[1] В особой главе этой книги: Appendix I, Iranian Elements in Mongol, приводится 23 иранских слова, проникшихъ в монгольский язык разными путями. Из них 6 согдийских и 17 персидских; согдийские я оставляю в стороне потому, что о них уже говорилось выше, кроме того в данном случае B. Laufer не прибавляет ничего нового к сказанному раньше другими учеными. Опять должен отметить, что для меня осталась недоступной статья B. Laufer'a: Loan-Words in Tibetain (T'oung Pao, 1916, pp. 403 — 552). К сожалению B. Laufer на всем протяжении своей чрезвычайно интересной книги для транскрипции монгольских слов пользуется очень неустойчивой, смешанной и совершенно устаревшей системой словаря Ковалевского, оставляя в стороне объяснения монголистов новой школы.

[2] См. Б. Владимирцов, Турецк. элементы в монг. яз., Записки, т. XX, стр. 161—162.

[3] См. Н. Я. Марр, Надпись Русы II из Маку, Записки, т. XXV, стр. 13.

[4] См. В. В. Бартольд, Культура мусульманства, изд. «Огни», Петербург 1918, стр. 30.

[5] См. Б. Владимирцов, Анонимный грузин. историк о монг. яз, ИРАН., 1917, стр. 1488 — 1489.

барӑ, халх. ҫар, ҫарӑ, ҫарӑс || тур.: орх., уйг., осм., ткрм., хив., вост.-турк. bars, барс «тигр», пантера < перс. pārs ~ fārs «пантера». Монгольские формы ҫар, ҫарӑ, ҫарӑс, бар являются правильным развитием bars ~ барс, так как монгольский язык не терпит накопления двух согласных на конце слов.

6. монг.-письм. begter < тур. *begter (дж. bekter) «особый род панцыря» < перс. bagtar «особый род панцыря» (Laufer, 575; только B. Laufer указывает, следуя, очевидно, чтению словаря Ковалевского: begder, что не верно). В монг. яз. begter употреблялось и как собственное имя[1]; в настоящее время слово это не распространено, но зато часто встречается другой эквивалент, тоже восходящий к перс. bagtar:

6a. монг.-письм. begje ~ begǰe, халх. ҫеҙзӗ, бант., дэрб.-Кобд. бекзӗ «собств. имя[2], панцырь, кираса» < тиб. beg-je «собств. им., кираса» < перс. bagtar (Laufer, 575; намечено и Ковалевским: Словарь, sub voce). По общему правилу begje ~ begǰe > begji ~ begǰi.

7. монг. бант., дэрб.-Кобд., дэрб.-Астр. берсн < *берсен, *берсін, захач., торг.-Алт. берзӗ < перс. farzīn (средн.-перс. farzēn) «ферязь» (название шахматной фигуры); слово это, по всей вероятности, встречается и в других монгольских наречиях, но до сих пор не было еще отмечено.

8 монг.-письм. bojo ~ boǰo, бант., дэрб.-Кобд. бозӗ, халх. ҫозӗ «напиток из ячменя; молочная барда» || тур.: бар. поза, кач. поҙа, осм. кир. боза, каз. тоб. буза, дж. buza[3] < перс. boza «напиток из риса, etc.» (Laufer, 575); монг. bojo ~ boǰo < *boja ~ boǰa, лабиализованные же формы возникли под влиянием живой речи подобно тому, как монг. otači > oloči «лекарь», orai > oroi «вершина»[4]. Турецкие формы имеют a = перс. a под влиянием гармонии гласных.

9. монг.-письм. bolud, халх. ҫолӑд, бант., дэрб.-Кобд. болӑт, дэрб.-Астр. болӑд «сталь, булат» || тур.: уйг. bolud, кюэр. палат, тар. polat, сарт. pylat, ткрм. pylot < перс. pūlād (ср. Laufer, 575)[5].

10. монг.-письм. bulγari, бант., дэрб.-Кобд., захач., урянх.-Алт., торг.-Алт. булҕӑрі, халх. ҫулҕӑрі «юфть, название сорта выделанной кожи» < перс. bulγārī «болгарское (изделье)», «болгарка (-кожа)»; слово это попало и в тибетский язык: тиб. bul-ha-ri, булгар «юфть, русская кожа», — повидимому монгольское заимствование. Формы эти bulγari ~ булҕӑрі являются лингви-

---

[1] Так, например, звали сводного брата Чингис-хана.

[2] С. имя одного божества ламайского пантеона, как известно, называемого иначе Джамсарапом.

[3] Ср. P. Pelliot, A propos des Comans, J. A., Avril-Juin 1920, p. 170.

[4] Ср. Б. Владимирцов, Монг. сборник рассказов из Pañcatantra, 1921, стр. 116.

[5] Ср. T'oung Pao, 1916. pp. 82, 479.

стической реминисценцией о когда-то процветавшем кожевенном производстве в городе Болгар на Волге[1].

11. монг.: дэрб.-Кобд., захач., урянх.-Алт. бухāрї «название особого сорта выделанной кожи» < перс. buχārī «бухарское, бухарское (изделье), бухарка (-кожа)».

12. монг.письм. čitun ǰimis < кит. ц'і-т'уп < средн.-перс. zeitun < общесемит. *zeitu (араб. zeitun) «оливка» (Laufer, 415—416). B. Laufer неверно читает вместо ǰimis «плод, ягода» «ǰimin», вероятно потому, что в пекинских ксилографах конечное монг. s очень часто изображается похожим на n. Слово čitun в монгольском встречается только в специальных сочинениях.

13. монг.-письм. dari, халх. дарї, бур. дарї, баит., дэрб.-Кобд. дāрї, дэрб.-Астр. дäрї, горлос. дер «порох» ‖ тур.: дж. daru, кир. дäрі, алт., каз. тары, бар. тарі «порох» < перс. dārūī, dārū «порох»[2].

14. монг.-квадрат. daš-mad, plur < *daš-man < перс. dānišmand, (> тур.: тар. данішмен) «мусульманское духовное лицо», это значение, помимо прочего, выясняется и из контекста: do-yid ėr-khe-'ud sėn-ši-ṅud daš-mad «буддийские монахи, христианское духовенство, даоские и мусульманские духовные лица»[3]. Китайская транскрипция этого слова: 達 失 蠻 да-ші-ман. Значение этого слова было уже разъяснено арх. Палладием[4], до открытия Chavannes'а. В монгольской форме мы не находим конечного d потому, что сочетание nd на конце слова невозможно в монгольском языке. В настоящее время у монголов слово это не употребляется вовсе: мусульман теперь монголы называют словом, заимствованным с китайского: хуї-хуї, или же словом, взятым с тибетского: лало < тиб. kla-klo = скр. mleččha.

15. монг.-письм. debter, degter, халх. дебтёр, баит., дэрб.-Кобд. дебтр, дегтр «книга, тетрадь» < тиб. deb-ther, deb-gter < перс. daftar < греч. διφθέρα (ср. Laufer, 503—504). Наличие параллельных форм debter ~ degter в монгольском ясно показывают зависимость их от тибетских. В настоящее время монголы словом debter и degter обозначают «книгу» в смысле формы, «книгу-тетрадь», «тетрадь». Но так как буддийские книги обычно не пишутся иначе, как на отдельных продолговатых листах, — все в подражание индийским пальмовым листам, — то довольно чисто слово debter ~ degter обозначает «книгу», «книгу-сочинение» светского характера.

---

[1] См. В. В. Бартольд, Культура мусульманства, «Огни», Петербург, 1918, стр. 78—79.

[2] Ср. Ramstedt, Mogholica, p. 26.

[3] См. E. Chavannes, Inscriptions et pièces de chancellerie chinoise de l'époque mongole, IIe s., planche 19, ligne 6.

[4] См. Труды членов российской духовной миссии в Пекине, т. IV, стр. 417. Ср. В. В. Бартольд, Туркестан в эпоху монг. нашествия, II, стр. 242.

16. монг.: дэрб.-Астр., торг.-Астр., бапт., дэрб.-Кобд., захач., торг.-Алт. џаңӷр (< * џаңӷір) «с. н. былинного героя», затем «властитель владыка, повелитель», ср. монг.-письм. ǰangγarla < ǰangγar + la «владычествовать, повелевать, царствовать»[1] (ср.: cevanrabtun-qan šaǰin ögligе-yin eǰen bolǰu töbüd ulus-ni eǰelen ǰanγarlaγsan čaγtu «в то время, когда Цеван-Рабтан-хан, став милостынедателем церкви буддийской, владычествовал, господствуя над народом тибетским»)[2] < перс. ǰahān-gīr «завоеватель мира»[3].

17. монг.-квадратн. ėr-khe-'ud, plur. < * ėr-khe-'un, араб.-филол. erkewün (= монг.-письм. * erkegün < erkeün ~ еркеўн) «христианское духовное лицо, христианин вообще» < тур. * erkeün < перс. *arkaūn «христианин», arkūn «начальник, правитель» < ? греч. ἄρχων. Настоящий пример — с вышеуказанным соответствием: перс. a > тур. e > монг. e, — подкрепляет предположение Н. Я. Марра[4] о путешествии слова ἄρχων > erkeün через Персию. Слово это исчезло из употребления в монгольском языке. Предположение Г. Н. Потанина о происхождении слова erkeün от «Ерке» собственного имени божества «ордынцев», конечно, лишено всякого основания[5].

18. монг. inǰir, ingǰir, ойр.-письм. id., дэрб.-Астр. інџір, інџр || тур.: осм., ад., дж. enǰir, уйг. enčir (enǰir?), ком., осм., крм. каз. inǰir, інџір «винная ягода, фига» < перс. anǰīr, бухар. inǰir (Laufer, 411, монг. не указано); в монг. слово это употребляется очень редко; как самый предмет, так и слово его обозначающее более известна поволжским ойратам.

19. монг.-письм. kükür, бапт., дэрб.-Кобд. кўкўр, халх.-Зап. ᵏхўхўр || алт., тел., сог., койб. кўкўр, осм., крм. кўкўрт «сера (горючая)» < перс. gūgard (Laufer, 575, приводит монг. формы: kukur, kugur, что конечно совершенно неточно; Ramstedt указывает для монг.-письм. почему-то форму kökür (?)[6].

20. монг.-письм. künǰid ~ künǰit < перс. kunǰut «сезам, кунджут, Sesamum indicum» (Laufer, 291, монг. форма не указана); уйгурская форма künǰit, даваемая уйг.-кит. словарем, может быть и является посредствующим звеном между перс. и монг., но к показаниям уйг.-кит. словаря, опубликованного Klaproth'ом, нужно относиться с большой осторожностью, потому что он заключает в себе под видом уйгурских достаточное количество мон-

---

[1] Слово нашим словарям неизвестное.

[2] «История ойратов и Амурсаны», — список, вывезенный мною из Западной Монголии.

[3] Ср. В. В. Бартольд, Культура мусульманства, изд. «Огни», Петербург, 1918, стр. 89.

[4] См. Н. Я. Марр, Арк'аун, монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, Визант. Временник, XII, 1906, стр. 1—68, история термина: стр. 41 — 44.

[5] См. Г. Н. Потанин, Ерке, культ сына неба в северной Азии, Томск, 1916 г.

[6] См. его Mogholica, p. 28.

гольских слов, например: tüšimel «чиновник», möndür «град», ebügeng «дед», boγdas «святой», etc[1].

21. монг.-письм. küngkar, баит., дэрб.-Кобд. кӱңкӗр, халх.-зап. ᵏхӱң-ᵏхӗр «кункер-хан, мифический государь, живущий на Западе и славящийся своим богатством»[2] < тиб. kuṅ-kar «турок, турецкий народ, турецкий государь» < перс. χūnkār «титул османского государя» (> осм. χunkar, хунк̓ар, осм., крм. ḣӱнк̓ар). Монголы слово это вместе с понятием, которое оно обозначает, заимствовали, можно думать, не прямо от персов, — в монгольской письменности küngkar появляется в позднюю эпоху, — а через посредство тибетцев, тибетской литературы, в которой имеются сказания о kuṅ-kar rgyal-po «о царе Кункаре ~ турецком султане»[3]. Самые формы кӱңкӗр, ᵏхӱңᵏхӗр показывают, что они возникли путем усвоения книжного монгольского сказания: монг.-письм. küngkar (< тиб. kuṅ kar) стали читать естественно как küngker > кӱңкӗр.

22. монг.: ойрат.-письм. χurmun, дэрб.-Астр., торг.-Астр. хурмн̥ ‖ тур.: крм., осм., ад. χurma < перс. χurmā «финик».

23. монг.: дэрб.-Кобд., баит., халх.-зап., дэрб.-Астр. маǰї (темē) < * маǰа «верблюдица, легкая на ходу; (дэрб.-Астр.) особая порода одногорбых верблюдов» ‖ тур.: дж., тркм. maya, маǰа «верблюдица», кир. маǰа «особая порода одногорбых верблюдов» < перс. māya, māδa «самка, самка верблюда». В виду наличия соотношения монг. a = перс. a, можно думать, что монголы приняли это слово непосредственно от персов. Что касается дж. и тркм. форм maya, маǰа, то можно сомневаться, так-ли следует читать джагатайскую и произносить туркменскую форму? Нельзя-ли здесь видеть maye и мȧǰе? Кир. маǰа, повидимому, монгольское заимствование, каких в киргизском вообще очень много.

24. монг.: дэрб.-Астр., мерēс, мерӓс, meres «сифилис, гнойная рана от венерической болезни» < тур.: кир. мерез «застарелая болезнь: рана с гноем» < перс. мараз, maraδ < араб. maraδ «болезнь» > тур.: осм., крм., тркм., хив. мараз, maraδ «болезнь».

25. монг.-письм. nal «бледный рубин» < тиб. nal < * lal < перс. lal «рубин бледный, лаль» (Laufer, 575). В тибетском l чередуется с n, напр.

---

[1] См. Klaproth, Abhandlung über die Sprache und Schrift der Uiguren, p. 14, sub vocibus

[2] См. Б. Владимирцов, Новые данные о хотонах, Записки, т. XXIII, стр. 266, 271; А. П. Самойлович, Хотонские записи Потанина, ibid. 281. Предположение Marquart'а. (См. W. Bang und J. Marquart, Osttürkische Dialektstudien, p. 168; ср. указания В. В. Бартольда в «Русск. Истор. Жур.», т. VII, стр. 152) относительно этого названия отпадает.

[3] Мне самому приходилось видеть подобные книги у монгольских лам; например в монастыре захачинов, расположенном в местности Зерген (Кобдоского округа Западной Монголии); подобные сочинения послужили материалом для монгольских исторических сочинений, например для Bolor toli.

naṅs (старо-тиб.) = laṅs «возвышенный», nob = lob «Лоб-нор»[1]. В монг. яз. слово nal употребляется только в специальных сочинениях и в живой речи почти совсем неизвестно.

26. монг.: баит., дэрб.-Кобд. нарсн̥, нар (темē) «одногорбый верблюд, дромадер» || тур.: дж. nar, кир. нар «одногорбый верблюд» < перс. nar «самец». Слово это в персидском часто употребляется в соединении со словами, обозначающими разных животных в том числе и верблюдов; тоже наблюдается и в других ново-иранских наречиях, например минджāни нарик^{j}ӯр «верблюд-самец»[2]. В виду того, что слово нар (nar) из турецких диалектов встречается только в джагатайском и киргизском, двух наречиях, достаточно заимствовавших с монгольского, и в виду того, что а в дж. и кир. nar, нар противоречат другим примерам, из которых видно, что в персидских заимствованиях дж. и кир. е = перс. а ∾ ä, можно думать, что монголы заимствовали рассматриваемое слово от иранцев, с персидского непосредственно и в свою очередь передали его дж. и кир. Следует отметить, что в баитском и дэрбэтско-кобдоском диалектах слова нар, нарсн̥ употребляются редко, они считаются словами старинными, приличествующими важной речи, поэтому встречаются они, главным образом, в поэзии, в героических эпопеях, в пословицах, реже в сказках[3]. Форма нарсн̥ < * нарсун < нар + суф. -сун, суф. возникший по аналогии, или благодаря народно-этимологическому сопоставлению со словом нарсн̥ < narasu)n) «сосна» (|| каз. нарат).

27. монг.: баит., дэрб.-Кобд. насwā̆, халх.-зап. насwā, торг.-Алт. насма < * насбаі «нюхательный табак» || тур.: кир. насыбаї, бар. назанаї < перс. nāz-būi (средн.-перс. nāz-bō) «имеющий приятный запах: Ocimum basilicum»[4].

28. монг.-письм. nökör, nökür, баит., дэрб.-Кобд. нӧкр̥, халх.-зап. нӧ^{к}хӧр, халх.-Ург. нўхўр «друг, приятель, товарищ, спутник, слуга, муж, супруг» || тур.: дж. nöker «товарищ, слуга, солдат, чиновник», тел., леб. нӧкӧр «товарищ» < перс. naukar, nōkar «слуга, прислужник». Повидимому, монгольская форма nökör была заимствована независимо от турецкой, непосредственно с персидского. В монгольской форме мы не имеем ожидаемого а во втором слоге, соответствующего перс. а, потому что перс. au ∼ ō было воспринято монголами, как ö: поэтому в виду гармонии гласных и лабиализации, свойственных монгольскому языку, и во втором слоге полу-

---

[1] См. Rev. A. H. Francke, Notes on Sir Aurel Stein's collection of tibetain documents from Chinese Turkestan, J. R. A. S., 1914, p. 45 (статья эта повторена в Serindia Sir A. Stein'a).

[2] См. R. Gauthiot, Quelques observations sur le mindjâni, M. S. L., XIX, p. 25 — 26.

[3] В обыденной жизни монголу часто этого слова употреблять не приходится и потому, что одногорбых верблюдов, как известно, в Монголии нет.

[4] См. Laufer, 590 (монг. и турк. формы не указаны).

чилось ö. Замечательно, что и афганские моголы воспринимают перс. au, как ö (öў), например: могол. ноў < перс. nau «новый», могол. тōў «кривой?, перевернутый?» < перс. $\sqrt{\overline{tap}}$ (перс. taftan), могол. ǰilöў «раньше, прежний» < перс. ǰilau. Тел., леб. нöкöр, очевидно, монгольское заимствование, которых так много в этих наречиях. Что касается дж. nöker, то форма эта — «правильное» заимствование с персидского, независимо от монгольского: перс. a = тур. e, что косвенным образом подтверждает предположение о том, что naukar ~ nōkar персидское слово, а не заимствованное из монгольского, как это считали раньше. Форма же nöker, приводимая Арабом-филологом, очевидно турецкого происхождения[1].

29. монг.-письм. ürüs sara «весенний месяц, месяц обновления природы», дэрб.-Астр., торг.-Астр. ўрўс сарă «весенний месяц, в котором празднуется рождение Будды Шакьямуни» < перс. рўз, rūz «день»; ср. кир. наурус «первый день нового года (в марте месяце)» < перс. naurūz «новый год, совпадающий с весенним равноденством». В. В. Бартольд приводит[2] стихи поэта конца XII в., Али-Шатранджи: «Радостную весть о наурузе всегда приносит нам аист». Что, касается монг. форм ürüs, ўрўс < перс rūz ~ рўз, то, очевидно, возникли они благодаря тому, что монголы не терпят r ~ р в начале слова.

30. монг.-письм. saγari, баит., дэрб.-Кобд., халх. сāрï «особым образом выделанная кожа» < тиб. sag·ri, sags-ri < перс. sagrī «шагрень» (Laufer, 575). B. Laufer напрасно только считает и монг. sarisu > баит. сар̀сн̥, халх. сарïс «замша, род особым образом выделанной кожи» того же происхождения, что и монг. saγari; sarisu и ˢaγari этимологически два совершенно различных слова.

31. монг.-письм. šabtul «персик» < перс. šaftālū. Слово это, не отмечаемое нашими словарями монгольского языка, встречается в некоторых текстах, например в монгольской версии известного романа «Си-ю-цзи»[3], где šabtul чередуется со словом toγor (с китайского); возможно, что šabtul с соответствующими фонетическими изменениями будет обнаружено в каком нибудь монгольском наречии; в монгольской письменности возможна еще форма * šibtul, в которой i появляется в виду палатализирующего влияния š.

32. монг.-письм. šalbur, дэрб.-Астр. шалwўр, баит., дэрб.-Кобд.,

---

[1] Ср. противоположное мнение, высказанное как по отношению монгольской, так и турецкой формы П. М. Мелиоранским; Араб-филолог о монг. яз., «Записки», XV, стр. 152, 171. Ср. Hobson-Jobson, n. e. 1903, p. 628—629.

[2] См. В. В. Бартольд, Из средневековой туркестанской поэзии, Наука и Просвещение. Ежемесяч Журн. Нар. Ком. Прос. Турк. респ., Ташкент, 1922, № 1, стр. 19.

[3] Монг. перевод-переложение был сделан в конце XVII века.

шалwур, шалwăр || тур.: кир. шалбар, алт., тел. шалбыр[1] «шаровары, штаны, особые штаны у борцов» < перс. šalbār «шаровары».

33. монг.-письм. šiker, šikir, баит., дэрб.-Кобд., дэрб.-Астр. шікĭр, шік̀р̥₀, халх. ч'іхĕр, халх., бур. шіхĭр < тур.: осм., ком., бар. šeker, шекер, тоб., каз. шікер, тел. шікір < перс. šakar (Laufer, 576) «сахар».

34. монг.-письм. šinǰir, халх., дэрб.-Кобд., баит. шінǰĭр || тур.: кир. шінжір, каз. шыңчыр, осм. зенǰір, зінǰір, вост.-туркест., тар. зенǰір < перс. zinǰīr, zanǰīr «catena, цепь, цепочка».

35. монг.-письм. šitaran, šitara, баит., дэрб.-Кобд. дэрб.-Астр., торг.-Алт. шатр̥₀, халх. шат'ăр, халх.-зап. шіт'ŏр, шат'ăр, х̀іт'ăр < перс. šatrang < скр. čaturaṅga «шахматы» (Laufer, 576; надо отметить, что B. Laufer приводит, как исходную персидскую форму šataranǰ — форму арабизованную, не отмечает санскритского прототипа и не приводит более древней монг. формы šitaran). На монгольской почве і в первом слоге вместо соответствующего перс. а появилось под влиянием предшествующего š, также как и в форме šiker < перс. šakar.

36. монг.-письм. tarbus, дэрб.-Астр. тарб^{а}с || тур.: вост.-тюркст. тарбуз, karпуз, уйг. qarpuz, осм. крм. qarpuz «арбуз» < перс. χarbuz (средн.-перс. χarbūzak) (Laufer, 443 — 444, транскрипция не точна). В монг.-письм. слово tarbus встречается редко. Определить, каким образом это персидское слово попало к монголам, пока не представляется возможным.

37. монг.: ойр.-письм. terze, баит., дэрб.-Кобд., дэрб.-Астр., торг.-Астр. терзĕ «окно, окошко», зах. терзĕ «промежуток между жердями крыши в юрте» || тур.: каз., тоб., бар. терезе, кир. тäрезе, чулым. терече «окно» < перс. darīča «окно, оконце» (указанием этой персидской формы я обязан В. В. Бартольду); по всей вероятности начальное t в турк. и монг. формах появилось на турецкой почве, почему можно думать, что монг. форма заимствована через турецкое посредство; тем не менее следует отметить таджик.-Бухар., таджик.-Самарк. «térédja» «окно», как это показал уже Grénard[2]; только F. Grénard, повидимому слово это считает независимым от перс. darīča, потому что он говорит о «térédja», как о слове «inconu dans le persan classique».

38. монг.-письм. ters, халх., бур. терс, баит. терс «еретик, последователь не буддийских учений Индии, брахманист, индуист» < перс. tarsā (средне-перс. tarsāg, согд.-христ. trs'k) «христианин»; китайская транскрип-

---

[1] Можно думать, что эти турецкие формы — монгольские заимствования: монг. а ~ перс. а.

[2] См. Grenard, Le Turkestan et le Tibet (Dutreuil de Rhins, Mission scientifique dans la Haute Asie, 1890 — 1895, II partie, p 462).

ция этого слова: 達娑 да-со < *дар-са (см. Laufer, 593). Монг. ters «еретик» должно отличать от монг. ters = уйг. ters «противоположная сторона», ср. монг.-письм. tertege «на ту сторону», бапт. тертēгӯр < *ter-tege-gür «по той стороне».

39. монг.-письм. toγus (в старой монг. письменности taγus), бапт., дэрб.-Кобд., дэрб.-Астр. тоҕос, халх. т‘оҕӧс || тур.: осм. ṭawus, tawus, крм., босн. taus, таус, тоб. таwыс < перс. ṭāus «павлин», быть может, < арамейск. ṭawus > греч. ταώς, > лат. *tavon > pavo[1] (ср. Laufer, 575; надо только отметить, что B. Laufer совершенно неправильно указывает монгольскую форму «tōs», говоря, что формы «tagus, togos» пишутся так для обозначения долготы гласного; форма «tōs» неизвестна ни в одном монгольском наречии, ни в одной монгольской рукописи). Пока представляется невозможным решить, получили-ли монголы слово taγus ~ toγus прямо от персов, или через турецкое, или иное посредство.

40. монг.-письм. toχum ~ toqum, халх.-зап. т‘охо̆м, бапт., дэрб.-Кобд., дэрб.-Астр. тохм̥ «род, происхождение, порода» || тур.: осм., toχum «семя, зерно», вост.-туркст. тохум «семя, зерно», кир. тоkум «род, семя, вид, зерно» < перс. toχm «зёрно»[2]. Повидимому кир. тоkум является монгольским заимствованием.

41. монг.-письм. toti, бапт., дэрб.-Кобд. тотӗ, халх.. т‘от‘ӗ, торг.-Алт., урянх.-Алт. тӧтӗ || тур.: вост.-турк. тотī, кир. тоту, каз. туты «попугай» < перс. totī, tūtī (Laufer, 575; не указывая своего источника, B. Laufer приводит уйгурскую форму totī; трудно себе представить, каким образом в уйгурской письменности может быть обозначено долгое i (ī), очевидно какое-то недоразумение). Хотя в Монголии, как известно, нет ни павлинов, ни попугаев, тем не менее птицы эти хорошо известны монголам и слова toγus и toti очень часто встречаются, как в литературе (письменной и устной), так и в живой речи. Произошло это благодаря влиянию буддийской литературы, главным образом повествовательной, индийского происхождения. Затем монголы хорошо знакомы с павлиньими перьями, служащими украшением шляп — знаком отличия князей и чиновников.

42. монг.-письм. turma «род репы» < перс. turma «род репы» (Laufer, 574). Слово это в монгольском встречается очень редко.

43. монг.-письм. zira < тиб. zi-ra < перс. zīra «тмин» (Laufer, 383, 576). Слово это в монгольской письменности известно только по специальным сочинениям; в конце концов монг. zira нечто иное, как транскрипция тибетского слова.

---

[1] См. J. Halévy, Le nom de paon, J. A., 1913, p. 710 — 712

[2] Ср. Ramstedt, Mogholica, p. 40.

44. монг.: дэрб.-Астр. чапа̄н «кафтан» < перс. čafān[1].

В работе B. Laufer'a (Sino-Iranica) приводится еще несколько монгольских слов, на которых следует остановиться. Прежде всего представляется чрезвычайно сомнительным, чтобы монгольское ǰegeren (> халх. ʒēр, ʒēрĕӊ, баит. ʒēрӊ̥) «антилопа» < перс. ǰīrān[2]. Действительно, каким образом можно объяснить монг. е < перс. ā? Затем довольно трудно допустить, чтобы степняки-кочевники взяли чужое слово для обозначения животного, водящегося в изобилии в их собственной стране.

Что касается монг. «bȯriyä»[3], то нужно заметить, что слово это приведено не совсем точно; «труба» по монгольски büriye > баит., дэрб.-Кобд., дэрб.-Астр. бӯр̀ā, халх. б̯ӯр̀ē; по всем данным, монг. büriye = уйг. bürgü. Относительно «xa-si-ni»[4] < перс. kasnī, gisnī «asafoetida» нельзя сказать ничего особого; очень возможно, что в Юаньскую эпоху слово это действительно употреблялось в монгольском, как это устанавливает B. Laufer на основании одного китайского текста.

Остается монг. «kübeṅ» или «kübüṅ»[5] «хлопчатая бумага, вата». Прежде всего монгольская форма (письменного языка) должна быть представлена в виде köbüng или köbeng[6] > баит., дэрб.-Кобд. кӧwӧӊ, халх. хӯwӯӊ. Затем совершенно невозможно понять, каким образом монг. köbüng может восходить к перс. kirpās или вахӣ kubas, как это считает B. Laufer. Лингвистически это совершенно недоказуемо и потому монг. köbüng невозможно возводить к kubas, «which, save the final s, agrees with the Mongol form»[7], с чем, конечно, тоже нельзя согласиться.

Наконец B. Laufer совершенно прав, считая, в противоположность мнению E. Blochet, что монг. boγda совсем не персидское заимствование: перс. «bokhta»[8]. Монг. boγda, конечно, не имеет ничего общего и с тур. buγdai, как думал В. В. Радлов и, повидимому, F. W. K. Müller (см. его Zwei Pfalinschriften aus den Turfanfunden, A. K. P. A., 1915, p. 33); тур. buγdai = монг. buγudai, на что давно было указано Березиным (см. его «История Чингис-хана», стр. 160).

Монг. nišan (и быть может badman), а также suburγan были уже

---

[1] Ср. Ramstedt, Mogholica, p. 25.

[2] Laufer, 575, № 18.

[3] Laufer, 575, № 17.

[4] Laufer, 575, № 10; 361.

[5] Laufer, 574, № 7.

[6] Эти параллельные формы являются в монгольской письменности благодаря тому, что в монгольской речи с давних пор гласные неударных слогов, исторически недолгие, произносятся, как редуцированные.

[7] Laufer, 574.

[8] Laufer, 576.

раньше разъяснены F. W. K. Müller'ом[5] и R. Gauthiot[6]: nišan (и быть может badman) < средн.-перс. через уйгурское посредство, suburγan < уйг. supurγan < иран. spur-χān.

Заканчивая свою статью, считаю долгом отметить, что Ф. А. Розенберг не только помогал мне своими советами и дружеской критикой, но и предоставил в мое распоряжение свои еще не напечатанные согдийские материалы.

Б. Владимирцов.

---

[5] S. K. P. A. W., 1909, XXXII, p. 847 - 848, ср. Владимирцов, Тур. элементы в монг. яз., Записки, т. XX, стр. 161.

[6] Chavannes et Pelliot, Traité manichéen, p. 47, ср. Laufer, 573, № 3.

Поправки к разбору монгольских писем персидских иль-ханов.

6 сентября 1822 г. Abel Rémusat сделал в Académie des Inscriptions et Belles Lettres сообщение[1] о найденных им в Королевском (ныне Национальном) архиве в Париже 2 подлиных письмах на монгольском языке персидских иль-ханов Аргуна 1289 г. и Улдзейту 1305 г. к Филиппу Красивому и затем в 1824 г. издал эти письма со своими комментариями. Честь прочтения и перевода — для того времени в общем вполне удовлетворительного — принадлежит однако Як. Шмидту, который выпустил свое добавление к работе Ремюзы в том же 1824 г. Тогда же было выяснено, что аналогичные, если не тождественные, письма были отправлены иль-ханами к английскому королю и папе, но только теперь, по полученным в Петрограде сведениям, в Ватиканском архиве разысканы разные документы по сношениям с монголами, в том числе и письмо императора Гуюка, привезенное в 1247 г. папе Иннокентию IV Плано Карпини.

За истекший между этими находками 100-летний период времени у нас накопилось некоторое количество памятников монгольской письменности XIII—XIV вв., но над всеми ими продолжают пока доминировать по своему историческому и литературному значению найденные Ремюзою письма. Они неоднократно комментировались и даже переиздавались, напр. Pauthier[2], Feer[3], Chabot[4], А. М. Позднеевым[5], но все эти исследователи основывались главным образом на том, что сделал Шмидт, и сами почти ничего не прибавили. Как положительное достижение можно отметить лишь издание писем гелиогравюрой в 1895 г. в известном атласе принца Р. Бонапарта. Это издание поставило на очередь пересмотр старых работ по этому предмету и

[1] Mémoires этой Академии, t. VI, pp. 335—438.
[2] Pauthier, Le livre de Marco Polo, II, p. 775—781.
[3] Tableau de la Grammaire Mongole, p. VII.
[4] Chabot, Histoire de Mar Jabalaha III, pp. 220—235.
[5] Позднеев, Лекции по истории монгольской литературы, I, стр. 79—123.

таковой стал особенно желательным теперь в связи с ожидаемым изданием Ватиканских документов, за которое взялся в Париже P. Pelliot. В целях ускорения и облегчения пересмотра мы предлагаем здесь некоторые поправки к разбору Шмидта.

Шмидт, вопреки мнению Ремюзы, вполне правильно отметил, что оба письма иль-ханов адресованы только французскому королю (roi de France), но он отступил от изданного Ремюзою итальянского перевода того времени второго письма, который начинается словами: «La paraula d'Olgaitu soldano al re di Francia», и считает обозначение адресата (4 строка первого и 2 стр. второго) стоящим в звательном падеже. Подобного личного обращения другие известные нам монгольские документы не знают: всюду мы имеем ясно выраженный дательный падеж. Правда, показателем последнего обыкновенно служит в аналогичных случаях приставка *да*, но и имеющийся здесь показатель *а* встречается, напр., в том же письме Аргуна (тан-а öгіј-е — «вам дадим»), со значением дательного падежа.

Говоря о желательных для себя подарках, Аргун называет три предмета, которые Шмидт прочитал «tangssugud schinägud ildeb onggäten kürük» и перевел «Annehmlichkeiten, Seltenheiten (Neuigkeiten), verschiedenfarbige Bilder».

Первое слово прочитано правильно: таңсуѓ-ут, plur. от таңсуѓ; оно известно нашим словарям, и Ковалевский (III, 1567) дает ему значение «удовольствие», «чудо, диво» и др. В данном случае можно принять для него значение «диковинка, редкость».

Второе слово в чтении Шмидта не соответствует оригиналу по изданию Бонапарта; здесь вполне ясно читается шіңкут, plur. от шіңкур, калм. литер. шоңхор, турецк. шуңкар (Радлов, Опыт словаря, IV, 1098)[1] — «кречет», «сокол». Образование множественного числа в словах, оканчивающихся на *р* и имеющих 2 и более слогов, путем замены *р* на *т (д)* хорошо известно грамматикам монгольского яз. Что же касается значения, то оно вполне соответствует широко распространенному в прежнее время обычаю обмениваться в качестве подарка ловчими птицами и, в частности, кречетами.

В третьем термине останавливает внимание слово кўрўк со значением «Bilder». P. Pelliot недавно прочел здесь кöрўк и дал значение «портрет»[2]. Однако в действительности, как в этом легко убедиться по изданию Бонапарта, мы в конце слова имеем отнюдь не *к*, а *с*: при небных гласных ко-

---

[1] Это слово в форме шінкур встретилось, как собственное имя, в турецких текстах из Турфана и Ходжо, изданных F. W. K. Müller'ом (Abh. K. P. Ak. Wiss., 1915, № 3, S. 36).

[2] J. As., Mars-Avril 1913, p. 453.

печное *к* было бы изображено не малым зубцом справа, а откидной чертой влево так же, как изображено ниже в том же письме Аргуна слово . Таким образом необходимо читать гӯрӯс, plur. от гӯрӯ. Словарь Ковалевского знает это слово (III, 2639), давая ему, между прочим, значение «голыш» (caillou, silex); в монгольских текстах (напр., в Пекинском издании Панчаракши) довольно часто встречается термин гӯр чілаѓун (см. словарь Голстунского, Доп.). При существовании в монгольском языке обиходного слова чілаѓун с общим значением «камень», гӯрӯс∽гӯр, когда оно употреблялось самостоятельно, вероятно обозначало какой-нибудь редкий вид камня или вообще драгоценные камни, и соответственно этому здесь есть основание видеть «разноцветные камни».

Таким образом Аргун намечал в качестве подарков для себя «из земли франков редкости, кречетов и разноцветные камни». Подтверждением правильности предлагаемого толкования могут служить следующие слова из ответа Эдуарда I на обращенное к нему (доныне не разысканное, но, повидимому, тождественное) письмо Аргуна: «Et hoc vobis faciemus constare per nostros proprios nuncios, per quos vobis mittemus de nostris Girofalcis et aliis jocalibus nostre terre, prout inde nos requisivit vestra regia celsitudo»[1].

Последнее слово 22 стр. письма Аргуна, которое читалось ергігӯлбесӯ и ірегӯлбесӯ, следует читать немегӯлбесӯ («если прибавите») или, быть может, как читал еще Ремюза, емегӯлбесӯ, но последнее слово в других памятниках не констатировано.

Первое слово 31 стр. того же письма — корчі (хорчі) — «колчанщик», «стрелок».

Вл. Котвич.

10. IV. 23.

[1] Chabot, op. cit. p. 235.

Оксфордский фрагмент древне-грузинской версии Иеремии.[1]

«Еще один рукописный фрагмент Иерусалимского Талмуда» — под таким заглавием появилась в 1898 г., в XI томе ЗВО[2] статья П. К. Коковцова, вызванная, как указывалось автором, получением Н. Я. Марром летом 1897 г. «двух фототипических снимков с рукописного фрагмента палимпсеста с еврейским и грузинским текстами». Снимки были присланы, как выяснилось, из Оксфорда, из Бодлеянской библиотеки, причем оригинал, с которого они были заготовлены, был приобретен «недавно в числе многих других еврейских рукописей в Египте». Расследование еврейского текста показало, что фотографии содержат два отрывка Иерусалимского Талмуда: «Мы полагаем, писал П. К. Коковцов[3] что на основании палеографических соображений еврейский текст нашего палимпсеста можно смело отнести приблизительно к концу XI в. Мы основываемся при этом на сопоставлении с известной датированной ватиканской рукописью Сифры 1078 г. Сходство почерков в обоих случаях так поразительно, что, как нам кажется, едва ли можно сомневаться, что обе рукописи принадлежат к одному и тому же веку и исходят из одной страны».

Еврейский текст подвергся далее в названной статье исчерпывающей научной обработке. Что же касается грузинского, то он не обратил тогда же на себя, к сожалению, должного внимания специалистов. Цели известного восполнения этого пробела, в пределах краткой характеристики значения грузинского текста и служит настоящее сообщение.

П. К. Коковцов обратил любезно наше внимание на каталог еврейских рукописей Бодлеянской библиотеки (2-й том)[4], где на стр. 74, под но-

---

[1] Сообщение, сделанное в Заседании Восточного Отделения Арх. О-ва 31 мая 1923 г.

[2] Стр. 195 — 305 (включ) и стр. 413.

[3] L. c., стр 196.

[4] Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. Vol. II, by A. Neubauer and Arthur Cowley (Oxford 1906).

мером 2672 значится: «Palimpsest of Ieremiah chap. VIII in Georgian (9-th century, or perhaps earlier, according to Mr. F. C. Conybeare)». Из каталога мы узнаем также подробности об обстоятельствах приобретения палимпсеста («bought through the Rev. G. J. Chester 1892 (from the Geniza)», — он происходит из рукописных сокровищ той Каирской генизы, которая дала нам и любопытнейший текст о хазарах, изданный в переводе на русский язык так же П. К. Коковцовым в ЖМНП. за 1913 г.[1]

Приведенная выше выдержка из Catalogue содержит неточность и м. б. опечатку: фрагмент обнимает конец главы XVII (с середины стиха 26) и начало главы XVIII (до середины стиха 8), что следует, повидимому, понимать под указываемой каталогом главой VIII. Начало XVIII-ой главы, писанное некогда киноварью, утрачено, будучи стерто.

Значение грузинского фрагмента исключительное. Тем приятнее констатировать, что в настоящее время на него обращено внимание и у нас в Петрограде, и в Тифлисе, и в Зап. Европе, в лице R. P. Blake, которому и принадлежит, как кажется, приоритет в этом деле. Еще 23 марта 1922 г. Н. Я. Марр получил от Blake'а письмо, касающееся интересующего нас предмета; содержанием письма Н. Я. Марр тогда же поделился в заседании Отделения Исторических Наук и Филологии Академии Наук. Dr. Blake писал: «Обнаружил в Англии палимпсест с отрывками древнейшей грузинской версии Иеремии на полусванском говоре!!! Ваши предсказания оправдались вполне. Показатели 2-го лица везде и перед гласным — ხ: ალხია-როთ, ალხიხ(ი)ლოთ и в 3-м лице мн. числа ე вм. ნ → ნე იეოე (вм. ნე იეო-ვინ) [следовало бы написать ново-г. ნე იეობ Н. М.]. Рукопись безусловно VIII в. — инициальным письмом (ასო მთავრული)»[2] Едва ли можно сомневаться в том, что имеющийся в нашем распоряжении отрывок принадлежит к упомянутой версии Иеремии, обнаруженной в Англии Dr. Blake'ом. Так как формы, приводимые им, не встречаются в нашем отрывке, и мы знаем, что кроме Оксфорда, где этот грузинский фрагмент (судя по цит. каталогу Neu-

---

[1] О Каирской генизе см. П. К. Коковцов, ук. статья в ЖМНП. за 1913 г. («Новый еврейский документ о хазарах и хазаро-русско-византийских отношениях в X в.») стр. 3 (отд. отт.), прим. 3 и стр. 4, прим. 1. «Гениза — еврейский термин для обозначения синагогального склада ветхих, преимущественно библейских рукописей» (стр. 3, пр. 2). «Главная масса рукописных сокровищ Каирской генизы попала в Кембриджскую библиотеку [в том числе и хазарский документ А. Г.] и в Бодлеяну в Оксфорде, куда первые фрагменты из генизы стали поступать еще с 1890 г., благодаря любезности администрации Egypt Exploration Fund. В 1906 Бодлеяна насчитывала у себя уже около 2675 рукописных отрывков из Каирской генизы; см. Neubauer-Cowley Catal. of the Hebr. Manuscripts in the Bodl. Library II (1906) стр. IV. Остальные рукописи генизы разошлись по разным рукам в Лондон, Париж, Франкфурт и другие центры Европы и Америки», (стр. 4, пр. 1).

[2] См. протокол VI заседания ОИФ от 29 марта 1922 г. § 59.

bauer-Cowley) единственный, рукописи генизы попали (и притом в главной своей массе) в Кембридж, можно думать, что свою счастливую находку Dr. Blake сделал именно в кембриджской университетской библиотеке. Судя по полученному нами от Н. Я. Марра сообщению из Парижа от 13 апреля с. г., работа Blake уже печатается в Брюсселе; ее появление даст специалистам возможность окончательного суждения по тем вопросам, которые всплывают в связи с любопытным оксфордским отрывком.

Грузинский текст писан в 2 столбца, по 20 строк в столбце прекрасным уставным письмом. Начало текста, именно стих 26 главы XVII Иеремии приходится на II таблицу направо внизу (грузинский текст помещен на таблице вверх ногами). Начало XVIII главы, приходящееся на нижнюю половину первого (левого) столбца той же таблицы, стерто, судя по фотографиям, бесследно. Текст в общем читается удивительно легко, за исключением верха первого столбца II таблицы, где пострадали концы нескольких строк; к сожалению, и контекст не позволяет с уверенностью восстановить утраченное, в противоположность тому, что имеет место в первом столбце I таблицы, где утраченные буквы по краю листа, видимо подклеенного в данном месте, легко восстановить по смыслу. Палеографическое сравнение нашего текста с единственным имеющимся у нас в данную минуту под руками подходящим материалом, именно с фототипически воспроизведенным Адышским евангелием 897 г. (Материалы по археологии Кавказа. Вып. XIV, Москва, 1916) показало с очевидностью, что в нашем отрывке мы имеем дело с рукописью более древней, чем Адышское евангелие, что явствует из общего характера письма, более крупного и «лапидарного» в нашем отрывке, так и из форм отдельных букв (напр. ჳ, უ). Мы получаем, в виду сказанного, палеографически намечающийся terminus ante quem для оксфордского фрагмента — конец IX в.; с другой стороны общая палеографическая близость сравниваемых рукописей не позволяет и отодвигать интересующую нас рукопись далее начала VIII в. Обращение к самому тексту подтверждает, на наш взгляд, примерную датировку VIII веком: своими языковыми и — что важнее всего — текстуальными особенностями он указывает на это же время. Мы читаем:

ლები და საკუ	და შეჭამნეს	კელითა თჳსითა	შინა მეკეცისასა
მეველი და შესა	ზღურბლნი იტმი	ლოდსა მას ზა	ეგრეცა თქნ ხა
წირავი და გუ	სანი და არა •	და შეხიმუსრა	რთ კელსა ჩემ
ნდრუკი და მო	დაშრ( )ეს	და კულად შექ	სა სახლო ილი
5 ხაქუნდეს ქე		მნა იგი ჭურჭ	სალო ალსასრულ
ბად სახელსა		რად სხუად ვა	სა ხჳ( )ეოდი ნა

ოლისასა
და შკშეთშ
არა ხისმინოთ
ჩემი წმიდა ყო-
ფად დღჱ იგი შა
ბათთაჲ და რა
არა აღხიდოთ
ტჳრთი და შეხჳ
დოდით ბჭჱთა
იჱმისათა დღე
სა შაბათთა
სა აღხუაგზ
ნე ცეცხლი ბჭე
თა იჱმისათა

აღდეგ და შთა
ვედ შენ სახიდ
შეკეცისა და
მუნ გესმენ
სიტყუანი ჩემნი
და შთავედ სა
ხიდ შეკეცისა
⌜მის⌝ და აჴა ⌜დ⌝.
. . . მოდა სა⌜ქ⌝.
⌜მ⌝ესა თჳსსა ⌜ქუ⌝[ა]
⌜სა⌝ ჩა და ⌜გან⌝
⌜ხ⌝ერა ჭურჭ[ერი]
იგი რლსა . . .

სათნო ხუჩნდა
წინაშე მისსა
საქმედ
და ხიყო სიტყუჲ
ოჲ ჩემდა და
მრქუა მე უ
კუეთუ ვა მ[ე]
კეცესა ამას
[ვ]ერ ძალმიცა
თქნდა სახლო
იჱლისაო ხიტ
უჳს ოი
[ა]ჴა ესერა ვა
[თ]იკაჲ კელსა

თესავთა მიმა
რთ ანუ მეუ
ფებათა აღდე
ბად მათა და
დარღუევად
და წარწყმედად
და მოხაქციოს
ნათესავმან
მან უკეთურე
ბისა გან მათი
სა რლსა ხჳტყო
დე ყოფად მათ
ჩა და შევინა
ნო ბოროტთა

Приведенный текст содержит до 40 разночтений сравнительно с Московским изданием 1743 г. и Ошкским списком 978 г. (по фотографиям Азиатского Музея Академии Наук). Недавно открытый Codex Jordaniae примыкает, судя по имеющемуся описанию, в текстах пророков к Московскому изданию.[1]

Нельзя назвать иначе, как счастливым случаем то обстоятельство, что фрагмент наш содержит отрывок именно Иеремии. Известно, что текст Иеремии интересен максимальным расхождением оригинального еврейского текста и древнейшего перевода с него, греческого т. наз. семидесяти толковников. Это делает изучение его особенно важным в случаях, когда задачей исследователя является определение степени зависимости той или иной третьей версии от греческого, как мы имеем это в отношении древне-грузинской версии Библии, или, лучше сказать, версий, составляющих, как известно, капитальнейший историко-литературный и вместе историко-культурный вопрос грузиноведения.[2]

[1] См. Блейк. О древне-грузинских версиях Ветхого Завета. (По поводу Codex Z'ordaniae Грузинского Университета) в ИКОМАО. (Вып. VI, Тифлис 1921, стр. 1—40): «При сличении с M оказалось, что тексты почти буквально совпадают. Сходство настолько близко, что если не считаться с теми позднейшими прибавлениями (о которых речь будет ниже), то нельзя указать ни на одно настоящее разночтение» (l. c. стр. 32); об иерусалимской рукописи пророков XI в. мы можем повторить сказанное здесь на стр. 34: «Какое отношение к этим двум редакциям имеет Иерусалимский сп. Прр., сейчас сказать нельзя». О нем ср. у Цагарели. Сведения и. т. д. вып. 2, стр. 1—11).

[2] Ср. замечание Dr. P. F. Frankl'я в Studien über die Septuaginta und Peschito zu Jeremia (Sonderabdruck aus «Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judenthums», October-December. 1872. Breslau) S. 1: Für die Erforschung der alten Versionen zu den prophetischen Schriften und die Lösung der Frage nach der Einheit oder Mehrheit der Vertenten ist es am

Сравнивая три основных имеющиеся в нашем распоряжении грузинские версии, не трудно видеть, что Ох (= Оксфордский фрагмент) поддерживает в ряде случаев М (= Московское издание 1743 г.) против О (= Ошкский список 978 г.), при отсутствии случаев типа Ох = О против М, с той впрочем оговоркой, что М проявляет зачастую рабскую зависимость от LXX, отступая одновременно и от Ох+О и от армянского и от еврейского: в этих случаях мы в праве предположить позднейшую корректуру издателей XVIII в. Быть может, самым ярким примером такого рода в М может служить перевод греч. ἄμφοδα (XVII, 27) словами მრწობლ გჳებნი (sic!) в соответствии евр. אַרְמְנוֹת (= чертоги), арм. շուրջ, оксф. ჭლურბლნი, ошк. ჭურგნი. Не входя в подробное рассмотрение всех разночтений, ограничимся указанием пунктов безусловной зависимости оксфордского текста от LXX. Их пять: 1) საკუმეველი = θυμιάματα[1] 2) გესმენ = ἀκούσῃ (вм. *გასმინნე) 3) აღსასრულს = πέρας 4) ნათესავთა მიმართ ანუ მეუფებათა (вм. ед. числа!) = εἰς ἔθνη καὶ βασιλείας 5) ბოროტთა [თჳს] (вм. *ბოროტებისათჳს) = περὶ τῶν κακῶν. Эти примеры показывают, что мы имеем дело с версией уже подвергшейся греческому влиянию (версии LXX), что заставляет нас относить ее ко времени не ранее второй половины VIII в., в соответствии как с обычными представлениями об эпохе первых сильных грекофильских течений в литературе, так в частности со схемой, предложенной в 1914 г. Н. Я. Марром[2], пока не замененной новыми исследованиями вопроса (ср. впрочем цит. статью Блейка, стр. 38).

Наличие греческих влияний не исключает, естественно, сохранения многих любопытных пережитков первоначального перевода «таргумного» характера. Как примеры укажем: 1) იჵმისათა = αὐτῆς (XVII, 27) 2) და განხერა... და შეხიმუსრა = ἔπεσε τὸ ἀγγεῖον... ἐν ταῖς χερσὶ αὐτοῦ 3) სახლო იჵლისაო = О в греч. 4) აღებად მათა და დარღუევად და წარწყმედად = τοῦ ἐξᾶραι αὐτοὺς καὶ τοῦ ἀπολλύειν 5) რლსა ხჳტულდე ყოვად მათ ჩა = О в греч. 6) უკეთურებისაგან = ἀπὸ πάντων τῶν κακῶν. Мы видим в приведенных случаях

---

vortheilhaftesten, mit Jeremia zu beginnen, und dies aus mehreren Gründen: zunächst, weil das Verständniss des hebräischen Textes nur an wenigen Stellen schwierig ist, dass wir nicht gut der Hilfe der Versionen entrathen könnten, und die Prüfung über Werth oder Unwerth einer Version nur dann zu einem gedeihlichen Resultate führen kann, wenn wir uns in einer gewissen Unabhängigkeit von ihr erhalten können; dann, weil die vielen Parallelstellen in Jeremia zu Jesaia, Obadja und Habakuk uns eine Handhabe bieten, das Verhältniss des Vertenten des Jeremia zu dem des Jesaia u. s. w. einiger Maassen zu bestimmen».

[1] В греч. «это — позднейшая поправка первого, неправильного, перевода» евр. מִנְחָה через μάννα, ср. Якимов. Отношение греческого перевода LXX толковников к еврейскому масоретскому тексту в книге пророка Иеремии Спб. 1874 стр. 199 прим. 4.

[2] См. Христианский Восток II, вып. III, стр. 387, сиглу Q таблицы.

близость грузинского то к еврейскому, то к предположительному «таргуму», с соответственным уклонением от LXX. И мы имеем всего лишь два случая, пока трудно объяснимых, когда в таком же отношении к греческому и еврейскому стоят M и O в противоположность Ox, примыкающему к вульгате. Эти случаи 1) თივისაგან MO (с армянск.!) = не переводится в Ox 2) вставка არქუ მათ (resp. ამათ O) M—XVIII, 6, характеризующая OM в отличие от всех других версий, в том числе и Ox, и объясняющаяся, повидимому, в OM дополнением по смыслу из XVIII, 11.

Если оксфордский отрывок позволяет, таким образом, притти к интересным выводам относительно соотношения M и O с древнейшим из наличных грузинским переводом, меняющим отчасти наше представление об M, то исключительно значение языковедное нашего текста. Он дает нам единственный в своем роде образчик древнейших форм местоименных глагольных префиксов в грузинском языке. Мы не случайно говорим здесь о грузинском, ибо полагаем, что архаичное ჴ не служит само по себе признаком сванизма, а присуще было и собственно грузинскому в древнейшую пору его существования. Как бы то ни было, здесь уместно коснуться сообщения, которым мы обязаны А. Г. Шанидзе, говорившему нам, в бытность свою в Петрограде, о сделанном им наблюдении сохранности ჴ в роли объективного префикса 3 лица в древнейших грузинских надписях в Джвари и Болниси, а также предположительно в географическом термине ჴერთვისი. Не касаясь последнего случая, спорного и в литературу введенного, впервые, как кажется, А. С. Хахановым (в журнале განათლება за 1910 г. март, стр. 144. b), укажем, что появление ჴ в роли объективного префикса 3 лица и ჴუ (где უ передает, разумеется, не гласное *u*, а билабиальное *w*, аналогичное сванскому ჳ) в роли субъективного префикса 1 лица, могло быть известно не более не менее как с 1840 г., т. е. без малого уже 100 лет, и лишь не учитывалось до сих пор как таковое, по понятным для лиц знакомых с состоянием грузиноведения причинам. Именно, в 1840 г. в Mémoires de l'Academie impériale des sciences de St. Pétersbourg, VI-me Série, Sciences politiques, histoire et philologie, tome VI, p. 421, M. Brosset, основоположник европейского научного грузиноведения, опубликовал одну Болнисскую надпись, из собранных Du Bois de St. Péreux, где мы находим, между прочим, следующие слова: «შეჴუაბ[ი]თ ესე კარი» = შევაბით ესე კარი [1] Правда, что Brosset затруднялся признать это чтение правильным и в транскрипции ставит в соответственном месте многоточие, а возвращаясь к этой

---

[1] L. c. стр. 421 № 41 и Planche XI № 41.

надписи в другом месте[1] говорит: «Je ne la répéterai point ici, parce qu'elle a déjà été publiée par moi, et que la nouvelle copie ne me donne aucun moyen d'arriver à une meilleure explication»: любопытная форма не подлежала графически сомнению и увидела свет. Одновременно с вторичной публикацией этой надписи, Brosset дал опыт дешифровки другой Болнисской надписи[2], обнаруженной Бартоломеем и сообщенной им в письме от 15 ноября 1853 г. Опыт не увенчался успехом: сравнение сохранившейся в бумагах Броссэ присланной ему копии[3] с транскрипцией данной ук. выше соч. стр. 323 убедило нас в том, что вместо предлагаемого здесь შეეხვწე-[ბიან] (строка 8) следует читать (и чтение не возбуждает сомнений) «შეხეწიე» = შეეწიე, форма, наблюденная, по упомянутому выше сообщению, и г. Шанидзе. Но наиболее любопытен случай, касающийся надписи в Джвари. В Lettres numismatiques et archéologiques, relatives a la Transcaucasie, écrites par le Genéral J. Bartholomaei[4], Brosset опубликовал надпись на рельефе, изображающем Димитрия Ипатос'а. И хотя надпись давала чтение «მეოხ ხეყა⌜ვ⌝», как это видно, между прочим, и из предлагаемого на таблице III, 4 рисунка, Brosset читал вм. этого მეოხ ეყავ, делая следующую оговорку[5] «A l'avant-dernière ligne on voit réellement sur la photographie № 4 les deux ხ, dont l'un est superflu: je lis ici et jusqu'à la fin: მეოხ ეყავ» и т. д.

Хотя приведенные эпиграфические свидетельства восходят, повидимому, к VI—VII вв. нашей эры[6], повлиять на датировку нашего текста, в виду вышеизложенного, это обстоятельство не может. Чрезвычайно важно также что употребление ხ не выдержано последовательно (ср. მოავედ в значении 1 лица и შევინანო), что свидетельствует, как нам кажется, об утрате архаической формы в живой речи и сохранении ея лишь в более консервативном письме. Весьма поучительно появление т. наз. вульгарного множ. числа на -ები в слове [მსხუერპ] ლები (столбец 1, строка первая); эта форма имеется

---

[1] Lettres de M. Bartholomaei, relatives aux antiquités georgiennes etc. (lu le 14 octobre 1853) в Bulletin hist.-phil. t. XI (1854), перепечатано в Mélanges asiatiques t. II (1856) [p. 264—344] p. 323 № 8.

[2] L. c. стр. 323 № 7.

[3] См. Musaei Asiatici notitia VI (1904). Manuscripts, Correspondance et Ouvrages de feu Mr. M. Brosset под № 196. Carton I contenant les brouillons, copies et lettres relatives aux numéros de la «Bibliographie analitique» indiqués ci-dessous:... 167.

[4] St. Pétersbourg. 1859 стр. 80.

[5] Ук. м. примеч. 1.

[6] Болнисский Сион г. Чубинов относит ко времени между 503—523 г. церковь св. Креста—между 545—630 по Р. Х. Ср. «Указатель выставки древне-грузинской архитектуры» (Тифлис 1920) стр. 16 — 17 (русск. часть, стр. 18 груз. части) и стр. 20 — 21 (русск. и груз. части). Указанием на эти брошюры мы обязаны Д. П. Гордееву.

уже в древнейшей датированной рукописи 864 г.[1] Быть может, правильнее было бы, как намечается, считать формы на ენი *особым видом* множ. числа со специальным значением; впрочем, заметим тут же, распределение функций между двумя выразителями этой морфологической категории едва ли придется мыслить по образцу явлений, паблюденных в современном говоре, хевсурском[2]. В заключение отметим, что наряду с 3 примерами на ხუ для субъекта 1 лица (ალხუაგზნე, ხჳტყოდი, ხჳტყოდე), 6 примерами на ხ для объекта 3 лица (მოხაქუნდეს, განხერა, ხუჩნდა, მოხაქციოს и ხიტყჳს), 4 примера на ხ для субъекта 2 го лица (ხისმინოთ, ალხილოთ, შეხჳდოდით, ხართ), мы имеем, повидимому, 2 случая, где ხ приходится рассматривать как выражение для субъекта 3 лица: 1) ხიყო სიტყუაჲ ო̃ჲ ჩემდა, 2) შეხიმუსრა. Здесь в равной мере интересны оба случая, где мы получали бы два экспонента 3 лица—суффикс ა и префикс ხ. Невольно приходит в голову, что текст вообще отличается чрезмерным, в последних двух случаях и ложным, архаизированием глагольных форм. И это в особенности заставляет нас пожелать скорейшего появления в свет работы Dr. Blake'а, которая даст нам в руки, как можно надеяться, бо́льший материал для суждения по всем вопросам, вызываемым этим редким по своему научному значению памятником древне-грузинской письменности.

Post-scriptum. Печатаемый выше текст воспроизводит написанное в апреле с. г. и прочитанное в ближайшем заседании отделения, в конце мая, сообщение. Полученный нами в конце июля с. г., после сдачи предшествующего текста в печать, 2-й том Вестника Тифлиского Университета (ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე. II) содержит три статьи, имеющие отношение к нашей теме. Если в одном случае, именно оценке префикса ხუ в глаг. формах 1 лица нам приходится, ввиду появления обилия параллельных форм, воздержаться пока от предложенного нами толкования, то в основном вопросе датировки мы не только не усматриваем оснований для отказа от высказанных нами предположений и по ознакомлении с новыми материалами и соображениями по поводу их проф. Джавахова, но и доискались за это время подтверждающего наше предположение некоторого дополнительного сравнительного матерьяла. Критике соображений г. Джавахова нами посвящается особая заметка.

А. Генко.

[1] См. взятый оттуда текст в Кипшидзе (Грузинская древнелитературная хрестоматия Петроград, 1918), стр. 22, строка 21 გოჳნდები. Там же, стр. 21, строка 8, пример на მიც—მიც იჯჳ.

[2] См. კრებული. ივ. ჯავახიშვილის რედაქციით, პეტროგრადის უნივერსიტეტის ქართველ სტუდენტთა სამეცნიერო წრის გამოცემა Тифлис 1915, стр. 194.

Список персидских, турецко-татарских и арабских рукописей Библиотеки Петроградского Университета.

В 1888 г. К. Г. Залеманом и бар. В. Р. Розеном были составлены алфавитные списки персидских, турецких и арабских рукописей Библиотеки С.-Пб. Университета, числом 956, поступивших туда в разное время и при разных обстоятельствах с самого учреждения Университета, и собраны исторические и библиографические данные, касающиеся этой коллекции рукописей.[1]

С тех пор Библиотека Университета обогатилась еще 273 рукописями, бо̀льшую часть которых, как и в старой коллекции, составляют персидские рукописи. Эта новая коллекция составилась таким образом:

№ 957 приобретен в 1889 г. у студ. Ф. А. Розенберга;

№№ 958—979 привезены из Средней Азии в 1889 г. Н. И. Веселовским;

№ 980 подарен в 1890 г. Н. Пантусовым;

№ 981 поступил в 1890 от О. Ф. Миллера;

№ 982 приобретен в 1886 г. у B. Quaritch в Лондоне;

№№ 983, 984 поступили в 1891 г. от В. А. Жуковского;

№ 985 поступил в 1894 г. от С. Ф. Ольденбурга;

№№ 986, 987 поступили в 1898 г. от Е. Ф. Каля;

№№ 988—991 привезены из Персии в 1899 г. В. А. Жуковским;

№ 992 поступил в 1902 г. от него-же;

№ 993 поступил в 1904 г. от Гартье;

№ 994 поступил в 1904 г. от В. И. Некрасова;

№№ 995—997 поступили в 1904 г. от В. А. Жуковского;

№№ 998—1001, 1006 поступили в 1905 г. от него-же;

№ 1005 подарен в 1905 г. б. Министром Нар. Просв. ген.-лейт. Глазовым;

---

[1] ЗВО, II, (1887), стр. 241—262; III (1888), стр. 197—222.

№№ 1002—1004, 1007 привезены из Персии в 1906 г. студ. В. Л. Бреше;

№ 1008 поступил в 1910 г. из Минералогического Кабинета;

№№ 1009—1017 привезены из Сирии в 1911 г. И. Ю. Крачковским;

№№ 1018—1229 приобретены в Персии в 1912—1915 гг. составителем настоящего списка.

При составлении данного списка рукописей образцом для меня служили упомянутые алфавитные списки К. Г. Залемана и бар. В. Р. Розена; допущенные мною отступления от принятого ими принципа заключаются в приведении рядом с названием сочинения и именем его автора даты его написания, если таковая имеется, и в кратких ссылках на каталоги рукописей европейских книгохранилищ, главным образом на классический труд Ch. Rieu; как даты (цифрами восточного начертания) так и ссылки на каталоги заключены в круглые скобки.

Принятые сокращения сводятся к следующему:

Rieu = Ch. Rieu. Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. Vol. I, 1879. II, 1881. III, 1883. London 4°; стоящие рядом цифры указывают страницу.

Rieu S. = Ch. Rieu. Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. London 1895. 4°.

Rieu T. = Ch. Rieu. Catalogue of the Turkish Manuscripts in the British Museum. London. 1888. 4°.

Pertsch B. = W. Pertsch. Verzeichniss der persischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin. Berlin 1888. 4°.

Ethé B. = Catalogue of the Persian... Manuscripts in the Bodleian Library ... by H. Ethé. P. I. Oxford 1889. 4°.

Ethé I. O. = H. Ethé. Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office. I. Oxford. 1903. 4°.

Br. = C. Brockelmann. Geschichte der arabischen Litteratur. Weimar. I. 1898. II. 1902. 8°.

HKh = Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum A Mustafa Ben Katib Jelebi dicto et nomine Haji Khalfa celebrato compositum ... Ed. G. Fluegel. Leipzig 1835—1858. T. I—VII. 4°.

Browne C. = A Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the University of Cambridge by E. G. Browne. Cambridge 1896. 8°.

Browne HC. = A Hand-List of the Muhammadan Manuscripts ... in the Library of the University of Cambridge by E. G. Browne. Cambridge 1900. 8°.

الكتب الفارسيّة

ابواب الجنان تاليف ميرزا رفيع الدين محمّد بن فتح الله قزوينى المتخلّص بواعظ (١٠٨١) (Rieu 826) 1032

آتشكده تاليف لطف على بيك آذر (Rieu 375) 1027*. 1183*

اثبات الواجب لمحمّد دهدار (١٢٣٧) 997,d

اخلاق جلالى تاليف محمّد بن اسعد الدوانى (١٠٥٣) (Rieu 442) 1169,d

اخلاق محسنى تاليف حسين الواعظ الكاشفى (Rieu 443) (٩٦٢) 1180. (١٠٥٣) 959.1169,b

اخلاق منصورى تاليف مير غياث الدين منصور (١٠٥٣) (Rieu 826) 1169,e

اخلاق ناصرى تاليف نصير الدين طوسى (١٠٥٣) (Rieu 441) 1169,a

آداب خرقه پوشيدن (٦٧٩) 1228,c

ارشاد العوام تاليف كريم بن ابراهيم (١٢٦٧) 1115[1]

ارشاد المسترشدين تاليف ابن محمّد حسن الخراسانى محمّد ابراهيم (١٢٥٦) (Rieu 26) 1085

اسرار نامهٔ شيخ فريد الدين عطّار (٧٤٣) (Rieu 576) 1043*

اسكندر نامهٔ امير خسرو دهلوى (٩٨٢) (Rieu 611) 1114,b

اسلام نامه (١٢٣٨) 964,a

اشراق النيّرين لمحمّد دهدار (١٢٣٧) 997,l

اشعار فارسى 1141

اعتقادات و رسائل محمّد جعفر الهمدانى مجذوب على شاه (١٣١٩) 992

آلايشهائى كه بدانها آلوده شد آئينهٔ حقنما از مُصَيْقَلش لانونيمس 1121*

الفاظ الادويّه تاليف نورالدين محمّد عبد الله بن حكيم عين الملك شيرازى 983

الف الانسانيه لمحمّد دهدار (١٢٣٧) 997,k

انوار سهيلى تاليف حسين بن على الواعظ الكاشفى (١٣٠٠) (Rieu 756) 985

انيس الطالبين وعدّة السالكين تاليف صلاح بن مبارك البخارى (١٢٧٨)
966,a (Rieu 1095)

انيس العارفين لقاسم انوار (Rieu 636) 1067,b

[1] ǰild IV.

1162 انیس العشّاق تالیف حسن بن محمّد شرف الرّامی (۱۲۲۶) (Rieu 814)
1035 ایرج نامه (۱۲۴۷)

1092 بحر الغرائب تالیف محمّد بن شیخ محمّد بن ابو سعید الهروی (۹۸۵)
1193,a بدائع الاسحار فی صنائع الاشعار
برهان المآثر انظر تاریخ هندوستان الخ
1083,c بلبل نامهٔ شیخ فرید الدین عطّار (۱۰۱۷) (Ethé IO 613)
1034*,a بوستان شیخ سعدی (Rieu 597)
1140 بیاض فارسی

1055 پند دانش تالیف میرزا هدایت الله لسان الملک ملک المورّخین[1]

1093 تاج المآثر تالیف حسن نظامی (Rieu 239) (۹۸۷) 1157 ;(۱۲۸۸)
تاج المصادر تالیف ابی جعفر احمد بن علی المُقْری البیهقی (Ethé B 980;
1022* Browne C 236).
1164* تاریخ ذو القرنین تالیف فضل الله منشی المتخلّص بخاوری (Rieu S № 71)
1136 تاریخ زندیه تالیف ابن عبد الکریم علی رضای شیرازی (Rieu 198)
1142 تاریخ صاحب قرانی تالیف محمود خان قاجار (Rieu S № 70)
1031 تاریخ طاهر وحید (Rieu 189)
964,c تاریخ قپچاق (۱۲۳۸)
1213 تاریخ گزیده تالیف حمد الله مستوفی قزوینی (Rieu 80)
969 تاریخ هندوستان موسوم به برهان (Rieu 314, 322, 930)
1228,a تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی تالیف شیخ سیف الدین الباخرزی (۶۷۹)
1054 تحفة الابرار تالیف محمّد باقر ابن محمّد نقی الموسوی (۱۲۴۳)
1098,b تحفهٔ سلیمانی تالیف ابن نعمت الله محمّد علی (?) (?۱۰۹۶)
1153* تحفهٔ عبّاسی تالیف محمّد علی الشهیر بالمؤذّن (۱۱۳۴)
1101 تحفة العالم تالیف عبد اللطیف بن ابیطالب الشوشتری (۱۲۰۵) (Rieu 383)
1214 تحفة العجائب لعلی طائری (?) (۸۷۰) (Rieu 1059)

[1] daftar 1 – 2.

960,a تحفة الوزرا (تحفة الانوار — HKh II, 243 no 2690; cf. Rieu 1014)

1095* تذکره

964,b تذکرهٔ مقیم خانی لیوسف بلخی (?) (۱۲۳۸)

1070 ترجمان معارف تالیف الحاج حسن ترجمان APT (۱۱۵۳)

1109,b ترجیعات شیخ عراقی (۸۴۹) (Rieu 594)

1048* تعبیرخواب تالیف اسماعیل بن نظام الملک القاضی بابرقوه (۷۹۳) (Ethé B 1571)

1216,b تعبیر خواب

1139* تعبیرنامه

1110 تنسوق نامهٔ ایلخانی تالیف محمّد نصیر الدین طوسی (Rieu S № 157)

1186* جام جم تالیف اوحدی (۹۰۵) (Rieu 619)

997,d جام جهان نما تالیف شیخ عراقی (۱۲۳۷)

1227 جامع الحکایات ولامع الروایات تالیف محمّد عوفی (Rieu 749)

1096* جامع عبّاسی تالیف بهاء الدین محمّد عاملی (Rieu 25—26)

1098,a جام گیتی نما تالیف مولانا قاضی میر حسین یزدی (Rieu 812)

1117* جغرافیای مملکت کرمان

1160 جمع مختصر تالیف وحید الدین تبریزی (۱۲۲۹) (Rieu 789)

1130 جنات الوصال تالیف نور علی شاه (۱۲۷۳) (Rieu 709)

1197 جُنگ فارسی

1189 جُنگ المهملات المسمّی بهاشمیه (۱۳۱۱)

1062,e جوابات میر سیّد شریف

1119 جواهر الذات تالیف شیخ فرید الدین عطّار (۱۳۰۵) (Rieu 576)

حبیب السیر تالیف غیاث الدین بن همام الدین خواند امیر (Rieu 98)
1036[1]; 1112[2] (۱۰۰۵); 1176[3]

[1] mujallad III, juz 1—4.

[2] mujallad III.

[3] mujallad II.

990 دیوان امیر همایون (Rieu 737)

1144 دیوان بابا کوهی (۱۳۳۳)

1111 دیوان بدر چاچی (Rieu 1032)

994 دیوان حافظ (۱۲۹۰) (Rieu 627)

1089 •دیوان حزین (۱۲۴۱) (Rieu 715)

1166 •دیوان حیدری

1152* •دیوان خرّم

1202,a دیوان رضی الدین نیشابوری

1081 دیوان رفیق (Rieu S № 350)

1206 دیوان سحاب

1147* دیوان سلمان ساوجی (Rieu 624)

1044 دیوان سنائی (Rieu S № 214)

1080 منتخب الدیوان حکیم سنائی

1159 دیوان سوزنی سمرقندی (۱۲۸۸) (Pertsch B № 716)

1025 دیوان شاهی (Rieu 640)

1023 دیوان شاه نعمت الله ولی (۱۰۰۳?) (Rieu 634)

1125 دیوان شرر شیرازی (۱۲۷۱)

1141,c دیوان شمس تبریزی (Rieu 593)

1034,b* دیوان شیخ سعدی (Rieu 601)

1072 دیوان صاحب دیوان (۱۲۸۸)

1088 دیوان صادق ملاّ رجب

1105 دیوان صباحی

1167 دیوان صحبت لاری (Pertsch B № 986)

1146* دیوان ظهوری (Rieu 678)

988 دیوان عاشق (۱۲۷۰) (Rieu S № 340)

1029*. 1202,e دیوان عبد الواسع جبلی (Rieu S № 217)

1061 دیوان عثمان مختاری (Rieu S № 215)

دیوان عجزی[1]	1037
دیوان عُرفی (۱۰۱۱) (Rieu 667)	1002. 1028,a,c
دیوان عُنصری (Rieu S № 205)	1003,a. 1038. 1202,c
بعض از دیوان عُنصری	1078,c
دیوان فرّخی سیستانی (Rieu S № 203)	1003,b
دیوان فیّاض (Rieu S № 324)	1132
دیوان فیضی (۱۰۳۴) (Rieu 670)	1002
دیوان قاسم انوار (Rieu 635)	1067,a*
دیوان قایم	1161,a
دیوان قدسی (۱۰۸۲?) (Rieu 684)	1063,b
دیوان قصاب (۱۱۳۱)	1141,m
دیوان قطران (۱۳۲۸) (Rieu S № 207)	1145
بعض از دیوان قطران	1078,b
دیوان کاتبی (Rieu 637)	1106*
دیوان کلیم (۱۱۷۴) (Rieu 686)	1104*. 1141,r
دیوان کمال اصفهانی (Rieu 580)	1210
دیوان کمال خجندی (Rieu 632)	1148*
دیوان لامعی جرجانی	1003,c
دیوان مائل	1090
بعض از دیوان محتشم (۱۱۶۳)	1141,l
دیوان مخلص (Rieu 708)	1187
دیوان مسعود سعد سلمان (Rieu 548)	1026*. 1191
دیوان مشتاق علی شاه (۱۲۶۵)	1060
دیوان معزّی (Rieu 552)	1057 (۱۲۳۸). 1182 (۱۲۶۲)
دیوان منصف (۱۲۸۱) (Rieu 706)	996,a
دیوان منوچهری شصت گلّه (۱۲۷۱) (Rieu S № 206)	1004

[1] autographum auctoris.

روضة الصفا تاليف محمّد بن خواند شاه (Rieu 87, 89) (١٠٤٣) 987[1]. 986[2]. 970*[3]
رياض الانشاء تاليف محمود بن محمّد گيلانى (Rieu 983) 1102*

زاد المسافرين تاليف محمّد مهدى ابن على نقى الشريف (١٢٤٣) 1094
زاد المسافرين تاليف مير سيّد حسينى (Rieu 608) 1163,a

سبحة الابرار تاليف نور الدين عبد الرحمٰن جامى (٩٤٩) (Pertsch B № 876) 1217
سراج المنير تاليف ابن شمس الدين محمّد شريف (Rieu 861) 1156
سعادت نامهٔ محمود شبسترى (Rieu 871) 1211,a
سكندر نامهٔ نثر 967[4]
سلسلة الذهب تاليف نور الدين عبد الرحمٰن جامى (١٠٨٩) (Rieu 644—647) 1181[5]
سلطان نامهٔ مصطفى بن حسن الموسوى السروى (١٢٧٣) 1129,b
سلوك العارفين تاليف سيّد زكى الدين (١١٣٦) 1073
سوانح اكبرى انظر تاريخ هندوستان الخ
سوانح دكن انظر تاريخ هندوستان الخ
سوانح سفر الحجاز 1141,i
سى نامهٔ كاتبى (Rieu 637) 1059,c

شرح كافى كلينى تاليف خليل بن الغازى القزوينى (ante ١٠٧٧) 1051[6]
شرف نامهٔ اميرى (?) (١٠٤٠) (Rieu 492) 1188
شيرين و خسرو لامير خسرو دهلوى (٩٨٢) (Rieu 611) 1114,a

طوق المرجان من اشعار گز اصفهان 1127

ظفر نامهٔ شرف الدين على يزدى (Rieu 173) 1122*

---

[1] ǰild II.
[2] qism I.
[3] ǰild I.
[4] daftar I.
[5] ǰild I.
[6] kitâb XI.

1063,a ظفرنامهٔ شاهجهانی تالیف قدسی (۱۰۸۲?) (Ethé IO № 1551)

997,g عشرة کامله لمحمّد دهدار (۱۲۳۷)

1041 غزلیّات آصفی (Rieu 651)
1161,b[1] غزلیّات حافظ
1141,e* غزلیّات شمس تبریزی (۱۱۹۲)
968* غزلیّات صائب (Rieu 693)

961,a فال نامهٔ حضرت رسول اکرم (۱۲۸۸)
1198. فتح الابواب تالیف جمالی
962* فتح نامهٔ خانی تالیف شادی
1190 فرج بعد الشدّة (۱۰۰۰) (Rieu 751)
فرج بعد الشدّة و الضیقه تالیف حسین سعد بن المویّد الرسابی (?) (۱۰۷۲)
1137 (Rieu ibid.)
1028,b فرهاد و شیرین تالیف عُرفی (۱۰۱۱) (Rieu 667)
982 فرهنگ پهلوی و فارسی لج • ویلسون

1114,d (۹۸۲). 1172 (۱۰۴۱ ?) (Rieu 611) قران السعدین تالیف امیر خسرو دهلوی
1042 قصائد قاآنی (Rieu S № 367)
قصائد مصنوعهٔ عُنصری (c) امیر معزّی (d) رشید الدین وطواط (e)
کمال اسمعیل (f) ادیب صابر (g) حکیم سوزنی (h) عبد الواسع جبلی (i) امیر
خسرو (j) ظهیر فاریابی (k) قطران (l) سیّد مرتضی (m) مولانا عتبی (n)
1193 عظیم نیشاپوری (o)
1216,c قواعد روش تکسیر

1194 کتاب احکام و حدود تالیف محمّد باقر بن محمّد نقی
1008 کتاب الادعیّة AP
993 کتاب الامثلة المختلفة (۱۲۲۳)

[1] in marginibus.

[1] čaghataice.

1120[1] مسافرت تفلیس لمیرزا تقی خان (۱۲۸۸)

1062,a مشرق التوحید تالیف ادهم عزلتی المتخلّص بواعظ

1141,n مشکٰوة الانوار تالیف محمّد باقر بن محمّد تقی

1149* (Rieu 505) مصادر اللغة تالیف ابی عبد الله الحسین بن احمد الزوزنی

1175,c مصباح الارواح تالیف جالی

989,a (Rieu 576) (۱۲۹۷) مصیبت نامهٔ شیخ فرید الدین عطّار

1114,e (Rieu 611) (۹۸۲) مطلع الانوار تالیف امیر خسرو دهلوی

1018[2] (Pertsch 319 № 292) (۱۲۴۷) (?) معجون الهی تالیف سرکار آقا

1222,c (Rieu 738) معراج الخیال تالیف تجلّی

معیار جالی و مفتاح ابو اسحاق تالیف شمس فخری اصفهانی
1058 (۷۴٥ ?). 1123[3] (Pertsch B № 43)

1062,b معیار العمر و العمل تالیف ادهم عزلتی المتخلّص بواعظ

مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز تالیف محمّد بن یحیی علی الجیلانی اللاهجی
1033. 1208 (Pertsch B № 825) (۱۰۱۹) نوربخشی

1225 مکاتیب فی السیر و السلوک تالیف محمّد البیدآبادی الاصفهانی

1169,b مکارم الاخلاق (۱۰٥۳)

1071,b مناجات حضرت امیر المومنین علی ابن ابی طالب (۸٥۱)

1228,c مناجات و کلمات عبد الله انصاری (۶۷۹)

958. 1083,a (۱۰۱۷) (Rieu 576) منطق الطیر تالیف شیخ فرید الدین عطّار

مهیّج الاشواق انظر معجون الهی

996,b میر حاج نامهٔ محمّد زمان بن فضلعلی خان قاجار (۱۲۸۱)

1141,s (Rieu 679) (۱۲۰۷) نان و حلوا تالیف شیخ بهاء الدین محمّد عاملی

1064*. 1075 (Rieu 40) نزهة الارواح تالیف حسین بن عالم بن ابی الحسن الحسینی

نسخهٔ که حکما بحضرت سلیمان عم بجهت دفع مرض جن و شیاطین تصنیف

[1] cum mapa.
[2] autographum auctoris.
[3] fann IV.

کرده اند که از مخاطرهٔ این نوع بلایا نجات باشد (۱۲۸۸) 961,b

نسیم المقربین فی شرح منازل السائرین تالیف محمّد... بن طاهر القاضی
التادکانی (۸۷۲) 1052[1]

نفایس الارقام لمحمّد دهدار (۱۲۳۷) 997,j

نفحات الانس من حضرات القدس تالیف نور الدین عبد الرحمٰن جامی
1184 (Rieu 349)

نقش بدیع تالیف مولانا غزالی مشهدی (Rieu 662) 1222,a

نقشهٔ شهر طهران (۱۳۰۵) 1006

نگارستان تالیف احمد غفاری (۹۸۹) (Rieu 106) 1107*

هشت بهشت تالیف امیر خسرو دهلوی (۹۸۲) (Rieu 611) 1114,c

هفت اقلیم تالیف امین احمد رازی (Rieu 335) 1134 (۱۰۹۹). 1154

هفت پیکر نظامی (۸۵۶) (Rieu 567) 1229*,b

واقعات شاه جریر در فرغانه تالیف ملاّ ابر نظر بیک خوقندی (۱۲۹۷) 975

وامق و عذرا 1084

وامق و عذرا تالیف میرزا محمّد صادق نامی (Rieu S № 348) 1103*

وجدانیّات و ذوقیّات لمحمّد دهدار (۱۲۳۷) 997,n

وَصلَت نامهٔ شیخ فرید الدین عطّار (Rieu 579) 1083,b (۱۰۱۷). 989,b (۱۲۹۷)

یوسف و زلیخا تالیف ملاّ ناظم (Rieu 692) 1007

الکتب الترکیّة

ابوشقه 1209

تاریخ بنای سریام تالیف ملاّ داود تاشکندی 965,b

ترجمان اللغة تالیف شیخ علی بن نصرت بن داود (۹۴۸) AT 1030

[1] autographum auctoris.

1070 ترجمان معارف تالیف الحاج حسن ترجمان (۱۱۵۳) APT

971 جنگ نامهٔ امام محمّد حنیفه

1179 حدیقة السعداء تالیف فضولی (۹۷۶) (Rieu T 39)

دفتر نامه انظر الورایع الشرعیّه

1129,a دیوان عاجز (۱۲۷۳)

1021 دیوان فضولی

976 رسالهٔ حضرت غوث الاعظم Č (۱۳۰۱)

980[1] غزات در ملک چین تالیف ملّا بلال بن ملّا یوسف الناظم (۱۲۹۳)

977,c غزات نامهٔ طالی مغربی Č

977,a قصّهٔ امام Č

974 قصّهٔ حضرت شاه مشرب Č

973* قصّهٔ یوسف بیک برله احمد بیک Č

اللغات النوائیّه انظر ابوشقه

لغت اتراکیه تالیف فتحعلی بن کلبعلی بن مرشد قلی بن فتحعلی قاجار قزوینی
1177 (۱۲۷۸) ČP

1077 مجمع الرسالات PT

965,c مجموعهٔ تاریخات

1178 مجموعهٔ منشآت APT

واقعات حضرت شاه جریر در سمرقند تالیف ملّا اسکندر میرزا ابن میرزا
972 ابراهیم نمنگانی (۱۲۹۴) Č

981 الورایع الشرعیّه (۱۱۵۲)

[1] Codex in dialecto turcica, Taranči dicto, scriptus, a N. N. Pantusov sub titulo «Война мусульманъ противъ китайцевъ» in vulgus editus. Fasciculus 1. Casani A. D. MDCCC. In 8⁰.

الكتب العربيّة

بديعيّة تاليف عبد الجليل بن مصطفى بن اسماعيل بن الشيخ عبد الغنى
1015,b النابُلسى (١٢١٦) (Br. II, 348)

1079 تذكرة فى علم الهيئة (? ٧٢٤)

1150,b التذييل و التذييب على نهاية الغريب تاليف ابن الاثير (٩٥٩)

1030 ترجمان اللغة تاليف شيخ على بن نصرت بن داود (٩٤٨) AT

1070 ترجمان معارف تاليف الحاج حسن ترجمان APT (١١٥٣)

1207 حاشية جغمنى (?) (٨٨٤) (Br. I, 473)

1171,b حاشية شرح العضديّة السمرقندى تاليف حفناوى

1196 حاشية طباع الغفور (?) (٩٩٠)

1011 ديوان الخنساء (١٢٩٩) (Br. I, 40)

1012 ديوان محمود بن العظم (١٢٨٨) (Br. II, 493) هديّة خالصة الاحباب Cf.

ذيل نفحة الامين المحبى تاليف شيخ محمّد سعيد الشهير بابن السّمان الدمشقى
1016* (Br. II, 282)

رسالة ابى بكر الصديق و عمر الفاروق و ابى عبيده الى على بعد وفاة النبى
1013 (Ahlwardt Verzeichniss X, 183) (١٢٦٢)

الروض النافع فيما ورد على فتح من المدائح تاليف شيخ محمّد سعيد بن محمّد
1017*[1] بن احمد الشافعى الدمشقى الشهير بابن السّمان (Br. II, 282

1014[2] سانحات الناظم تاليف محمّد الحلبى (١١٢٩)

1005 شرح اشارات تاليف نصير الدين طوسى

1170 شرح الالفيّة (٨٩٥)

[1] autographum auctoris?
[2] idem.

شرح البديعيّة انظر نفحات الازهار الخ

شرح الصحيح لمسلم تاليف ابن المهندس (٧٢٣) 978

شرح العضديّة فى الوضع تاليف حاجى افاندى 1171,d

ايضا تاليف السمرقندى 1171,a

ايضا تاليف السيّد 1171,b

شرح على فصول البقراط تاليف ابن ابى صادق (H Kh. IV, 437) 1020*

شرح لاميّة العجم انظر غيث الآداب

الصحيح للبخارى 979*

غيث الآداب تاليف شيخ صالح الدين الصفدى (١٠٠٩) (Flügel I, 455) 1066

فتح الوهبى على تاريخ ابى نصر العتبى تاليف احمد بن على بن عمر العثمانى
المنينى (Br. I, 314) 1009[1]

قصّة خالد بن يزيد مع مريانس الراهب 1192*,c,h

شرح قصيدة شيخ عبد العزيز بن تمام العراق البغدادى 1192,e

القواعد و القوائد تاليف محب الله بن روح الله السلامى الحسينى العريضى
(?) (١٠٨١) 1019

كتاب الادعيّة AP 1008

كتاب بليناس الحكيم تاليف ابى بكر بن وحشيه AP 1099

كتاب الحكمة البديع و المنطق البيّن للسّميع 1192,i

كتاب سرّ الكما تاليف ابى بكر بن محمّد بن بشرون 1192,d

كتاب كشف الاسرار شرح قصيدة الشيخ عبد العزيز ابن تمام العراق تاليف
شيخ عزّ الدين ايدمر الجلدكى 1192*,g

لب الالباب فى علم الاعراب (٨٦٧) 1155

لغت عرب و فارسى 1212*

لغة المقائد (?) تاليف السيوطى (٩٥٩) 1150,a

[1] Autographum auctoris?

1178 مجموعهٔ منشآت ART

1149* مصادر اللغة تاليف ابى عبد الله الحسين بن احمد الزوزنى (Rieu 505)

1192,b مصحف الكشف الاوس

نفحات الازهار على نسمات الاسحار فى مدح النبىّ المختار تاليف شيخ

1015,a عبد الغنى النابلسى (١٢١٩)

1010 Cf. ديوان محمود بن العظم (Br. II, 432) (١٢٧٥) هديّة خالصة الاحباب

Более тщательный и детальный анализ наших рукописей—дело будущего; поэтому настоящий список не может претендовать на абсолютную точность и достоверность; назначение его дать предварительные сведения для ознакомления с рукописными сокровищами мусульманского Востока, хранящимися в Петроградском Университете.

А. Ромаскевич.

Петроград
26. I. 1922

Addenda.

1230 آتشکده تاليف لطف على بيک آذر[1] (١٢٤١) (Rieu 375)

1231 Ярлыки Крымских ханов X—XII вв. Гиджры.[2]

[1] Рукопись, приобретенная мною в прошлом году в Петрограде.

[2] Копии-факсимиле, приобретенные Университетом в 1882 г. у вдовы проф. В. В. Григорьева и лишь теперь (1923 г.) поступившие в Библиотеку через посредство С. Е. Малова от вдовы проф. В. Д. Смирнова, напечатавшего с переводом на русский язык один из ярлыков в «Сборнике старинных грамот... касательно... русско-поданных караимов». Изд. З. А. Фирковича. СПб. 1890. 8°, стр. 57—66.

*

К этимологии персидской частицы بِه bi.

Как хорошо известно, эта частица ничего общего не имеет с предлогом بَه ba, «к, на, до», близким к ней по произношению в современном живом языке. Предлог به восходит, как известно, к средне-персидскому pa, древнеиранскому *pati, а частица بِه[1] — имеет совершенно другую этимологию. Но в то время, как этимология предлога ba вполне прочно установлена, очень проста и ясна и поэтому никаких споров не вызывает, установить удовлетворительную этимологию частицы bi до сих пор не удавалось.

Выяснение семантической основы этой частицы тесно связано с ее синтаксической функцией в ново-персидском и средне-персидском языке. Употребляясь в ново-персидском исключительно, как частица перед глаголом, она придает ему оттенок значения законченности действия, непременности выполнения его с точки зрения говорящего; поэтому praeteritum с этой частицей получает значение прошедшего совершенного: بگفت buguft «он сказал», а praesens — значение будущего или сослагательного فرمود که بیاورند farmūd ki biāwarand «он приказал, чтобы принесли» بگویم bugūyam «скажу». Эквивалентом этой частицы в средне-персидском является bē, в пехлевийских текстах в передаче идеограммой ; функция ее с одной стороны та же, что и в ново-персидском, но кроме того эта частица в средне-персидском имеет значение самостоятельного слова: наречия, предлога, союза: за исключением, кроме того, сверх того, только, но, а; напр. (из текста Yōšt i Friyān III, 3)... nē ētōn čigōn to handēšēh bē ētōn čigōn man dānom «...не так как ты мыслишь, но так как я знаю»; (Y. Fr. III, 35) bē ētōn vēh ku rāst gōwom «только так лучше, если правду скажу»; (Artāk Virāz LXVIII, 23) ān žan... andar dōžax bē tārīkīh u gandakīh han patyārak nē būt «у той женщины в аду кроме

---

[1] Перед губной согласной и перед огубленной гласной следующего слога гласная i частицы bi переходит в u: bu.

мрака и зловония других противностей не было». Обе эти функции вытекают из основного значения частицы bē, выражающего понятие удаления, отделения, что потверждается и ее этимологией, как будет видно из дальнейшего.

На первый взгляд может казаться этимологически родственным перс. частице bi персидский предлог bī, bē «без», очень часто встречающийся как первая часть составного слова, напр. bīgunāh «безгрешный», bīgumān «без сомнения»; но еще в персидском мы имеем более старую форму этого предлога с a вначале: abī, abē; этой форме соответствует в средне-персидском закономерно awē, apē, восходящее к древне-иранскому и арийскому *apa, индо-европейскому *apo; кроме того, пехлевийские тексты отчетливо отделяют и в письме оба эти слова: префикс apē пишется по-ирански [illegible], а частица, о которой речь идет, выражена всегда идеограммой [illegible]; таким образом, ограничиваясь только пехлевийским материалом, уже можно заключить, что в средне-персидском различались два слова apē и bē и что следовательно перс. частица bi и предлог bī—слова этимологически разные. Однако Хорн в своих работах «Grundriss der neupersischen Etymologie» и в «Neupersische Schriftsprache» (sub verbo) оба эти слова соединяет этимологически, хотя и выражается нерешительно: «wie es scheint, (bi)... ursprünglich identisch mit bē — «ohne, ausser». Эту же этимологию принимал Бартоломе в «Altiranisches Wörterbuch», где повсюду в цитатах пехлевийских переводов или глосс Авесты пехлевийская идеограмма [illegible] транскрибировалась им через apē вм. bē. Но в скором времени от этой этимологии он отказался в работе: «Zum Altiranischen Wörterbuch. Nacharbeiten und Vorarbeiten» (приложение к XIX т. журнала «Indogermanische Forschungen» 1906 г.). Его не могли не убедить вышедшие к тому времени изданные Ф. В. Мюллером средне-персидские манихейские тексты, написанные, как известно, без идеограмматических масок. В этих текстах совершенно определенно отличаются префикс awē и частица, о которой идет речь. Эта последняя представлена в них и в форме בא и с обобщительными частицами -ič и -it: ביץ, ביד; בא— в функции предглагольной частицы и союза «но», «же», а ביץ и ביד только в функции этого союза. א частицы בא указывает на какую-то гласную, ближе ее не определяя. Таким образом, если принять во внимание параллельное существование, в одинаковом значении, с בא — частиц ביץ и ביד и пехлевийское [illegible] — bē, то следует притти к выводу, что בא = пехлевийскому bē, или же что оно представляет собою лежащую в основе этих частиц частицу ba → индо-европ. *be, ביץ и ביד представляют собою эту частицу + обобщительные частицы -ič, -it (ba+ič → bēč; ba+it → bēt ← bēδ), а пехлевийское [illegible] bē (как ее транскрибируют пазендисты)—является

тем же bēδ с отпадением конечной согласной, вследствие тесного ее примыкания к следующему за ней глаголу.

Бартоломе, отказавшись от своей этимологии, новой не дал[1]. Ф. Мюллер (Wiener Zitschrift für die Kunde des Morgenlandes, т. V) возводил bē к авестскому bōiṯ (bā + it) что невозможно по соображениям семантики, ибо в основе значения частицы bē лежит значение отделения, удаления, а синтаксическая функция частицы bōiṯ выражается в усилении логического ударения слова, за которым она следует. («Part. der Beteuerung, und Hervorhebung» Bartholomae, Altiran Wörterb. s. v.)[2]. Залеман (Manichaeische Studien, стр. 58), отвергая старую этимологию Бартоломе, («Daß im AIW [illegible] stäts mit apē umschriben wird, ist nicht zu billigen)[3] считает возможным, подобно Фр. Мюллеру, возводить bē к авест. bōiṯ; другая возможность, которую он допускает, есть отнесение частицы bē к $\sqrt{\text{bhū}}$ — аналогично славянскому бы, — предположение совершенно невозможное: слав. бы есть определенная глагольная форма, сочиняющаяся с причастием, а bē присоединяется к verbum finitum и морфологически ни к какой глаг. форме от $\sqrt{\text{bhū}}$- не может быть отнесено; да и семантических оснований для такого сближения нет никаких.

В основе значения частицы bē, как было указано выше, лежит представление отделения, удаления; оно же лежит в основе идеограммы [illegible] (בלא), которою частица bē в пехлевийских текстах обозначается: сир. ܒܠܥܕ значит «кроме», «помимо»; арабское بل — «напротив, но»; это же основное значение имеет и superlativus, образованный от частицы bē, — bētum, — [illegible] «крайний» и образованное происоединением к bē суффикса rōn наречие bērōn «вне». Туда же относится этимологически и санскритское bahiṣ (инд. евр. *be + u. e. *$g_1$hi = авест. *zi + s) «вне» и литовское bè «без» и славяннское безъ.

Таким образом выясняется этимология средн. персид. bē = ново-перс. bi. Это — u. e. *be с указанным выше основным значением, употреблявшееся в средне-персидском как самостоятельное слово в функции наречия, союза, — и как глагольная частица, и сохранившее в ново-персидском только эту последнюю функцию. Эта частица могла существовать и без соединения с другими частицами, усиливавшими ее значение, но чаще она встречалась в соединении с́ част. -ič и в особенности с -it; от соединения с последней получилось закономерно bēt и затем bē.

А. Фрейман.

[1] «Was aber ist bē etymologisch?» l. c. 50.

[2] Мейе (Dialectes indo-européens), сопоставляет авест. bā со слав. бо.

[3] В работе, вышедшей в 1908, следовало упомянуть, что в 1906 Бартоломе от своей этимологии отказался.

Один гадательный документ начала прошлого столетия.

В прошлом году Г. П. Блок, с любезного разрешения которого я и делаю настоящее небольшое сообщение, передал мне из своего семейного архива любопытный гадательный документ начала девятнадцатого столетия. Он написан на листе обыкновенного размера и представляет собою следующее.

משאלה { 1 стр.

1816-го года марта 25-го числа (суббота) ввечеру 8-го часа въ 37-й минутѣ «Господина Артилеріи Генералъ-Лейтенанта и Кавалера Петра Ѳедоровича Геринга на задуманный вопросъ «что дочерямъ Его Кларѣ и Саррѣ предлежитъ въ жизни ихъ.

NB. Таинственное число ихъ седмеричное не ровное.

מענה { Марта 26-го числа (воскресенье) по утру въ самомъ началѣ 11-го часа, священный Оракулъ (такъ его называютъ) древнихъ Сивиллъ, на вышеозначенной вопросъ, въ седмеричномъ таинственномъ числѣ сокровенный слѣдующій на оборотѣ далъ отвѣтъ.

2 стр.

בית כפורי

"ז" שם טוב יצא לך וכל אשר תבקש
מאלהיך ינתן לך לפי שכל ששכר (שכר
טוב ובטחון טוב יבא לך מן השמים (leg
בשאלה הזאת שצרכך קשה ועמך אלהים
ויכלת עמוד וירחם עליך:
NB שאננים

Abundantes ac quieti in divitiis.

ORACULUM.

VII. Gloriae decus tibi obtinget, ac omnia, de quibus rogaveris DEUM, nancisceris; ab hoc enim merces bona et securus animus, quoad hanc quaestionem, tibi donabitur. Est quidem dura tibi necessitas, sed auxiliante misericordiâ Supremi rerum Domini, consistere poteris.

NB. Textus authenticus sive originalis sacri oraculi.

NB. Translatio latina, ex Hebraeo authentico textu.

Вѣрно: Надворный Совѣтникъ Василій Васильевъ сынъ Ставискій.
Марта 27-го числа. Понедѣльникъ.
1816-го года (который есть высокосный).

Въ Санктпетербургѣ.

3 стр. VII. Славы красота для васъ при || уготовлена, и все о чемъ вы || нынѣ просите у Бога получите: || ибо отъ сего награда, и || безопасность, что касается || до сего вопроса вамъ дасться. || Правда вы нынѣ находитесь || въ трудномъ положеніи, || но помощію Милостиваго || вышняго вещей Господа, || пребудете невредимы (непоколебимы).

NB. Переводъ какъ латинской || такъ равно и россійской, изъ священнаго || оракула древнихъ Сивиллъ, || писанный оригинально на Еврейскомъ || языкѣ, по особенной красотѣ сего || священнаго діалекта, нельзя выразить || ни на какомъ другомъ Европейскомъ || языкѣ, такъ щастливо, какъ самой || оригиналъ, хотя я всевозможно въ || томъ старался.

В. С.

На первый взгляд в этом документе привлекают внимание еврейские слова: משאלה — «вопрос», слово, встречающееся в Библии только дважды и оба раза во множ. ч. Пс. 20,6 и 37,4 и имеющее значение «прошение, просьба», заглавие — בית כפורי — oraculum, собств. «место очищения, Святое Святыхъ», причем כפורי является формой арамейского infinitiv'а, и приписка — שאננים — «беззаботны» подразумевается «будьте»! переведенное по-латыни своеобразно — abundantes ac quieti in divitiis. Первое слово — משאלה совершенно ясно показывало, что оно не принадлежит к тексту оракула, так как в последнем значение «вопроса, просьбы» передается обычным словом שאלה. Также не принадлежит оракулу и далее стоящее слово מענה — «ответ». Арамейское же заглавие בית כפורי, о котором будет подробнее сказано ниже, представило большие затруднения, так как все поиски какого-либо сочинения с таким заглавием или всей книги, или какого-либо отдела, части ея не привели ни к каким результатам. Не оказало помощи тут и название данного текста, как «священного оракула древних Сивилл». Принадлежность Петра Федоровича Геринга к высшему слою петербургского общества[1] позволяла думать, что он мог быть масоном, так как в это время

[1] Библиографические сведения о П. Ф. Геринге, также переданные мне Г. П. Блоком, гласят, что род Герингов принадлежит к числу древнейших дворянских родов Тюрингии. Один из них был возведен в графское достоинство и положил начало линии графов von Herin-

масонство процветало, и заставило обратиться к масонской литературе. Но и здесь, несмотря на несомненное наличие еврейских элементов, никакого еврейского текста подобного содержания не оказалось.

Тогда мы обратились к еврейской гадательной литературе и, действительно, среди еврейских гадательных книг, хранящихся в Азиатском Музее Росс. Академии Наук, нам удалось найти этот текст под буквой ז, правда с небольшими вариантами в сравнении с текстом документа. Эта книга называется ספר גורלות החדש מכתב יד ישן עתיק יומין המכונה על שם אחיתופל הגילוני למצוא פתרון בדברים נעלמים. ווילנא 1877. «Новая книга жребиев (новая гадательная книга), с очень древней рукописи, приписываемая Ахитофелу Гилониту для нахождения объяснения сокровенных вещей». Ахитофелу, как указывает M. Steinschneider[1], две рукописи — Британского Музея — собр. I. Almanzi 157 и Росс. Публ. Библиотеки — собр. Фирковича 264 — приписывают простую гадательную книгу, имеющую различные рецензии и варианты, но по существу представляющие один и тот же текст. Рукопись 264 собр. Фирковича с нашим текстом расходится в несущественных разночтениях[2]. Сличение русского перевода нашего текста с еврейским оригиналом и латинским переводом показало, что Ставиский, повидимому, слабо знал еврейский язык, так как русский перевод им сделан не с еврейского текста, как он уверяет, но с латинского. Позволяем себе поэтому дать буквальный перевод еврейского текста: «Доброе имя придет к тебе и будет дано тебе все, что ты ищешь у Бога твоего. Так как и хорошая награда, и беззаботное настроение (счастливая уверенность) придут к тебе на эту просьбу (на этот вопрос). Хотя сурова нужда твоя, но с тобою Бог «и ты сможешь устоять» (Исх. 18,23) и он сжалится над тобой». Этот вывод заставлял думать, что поправка в еврейском тексте — leg שכר вместо ששכר принадлежит не Ставискому, что последний имел еврейский текст уже

---

gen. Существовал, повидимому, в Тюрингии и городок того же имени. В Энциклопедическом Словаре Брокгауза и Ефрона Т. VIII, (Спб. 1892) стр. 475 указано, что первый Геринг (Фридрих) выехал в Россию при Елизавете Петровне, был майором и служил в артиллерии. Петр Федорович Геринг родился в 1760 г.; окончил службу в 1810 г. в звании флота генерал-цейхмейстера и члена адмиралтейств-коллегии. В 1789 г. Императрицей Екатериной I ему был пожалован Георгиевский крест за выдающуюся храбрость, проявленную при штурме Очакова. По семейному преданию, он был сочтен убитым на поле сражения и сброшен в братскую могилу, откуда из-под груды трупов извлекли любившие его солдаты, чтобы доставить тело родным. У него было 6 дочерей и 1 сын. На одной из них — Наталии — женился А. И. Блок, бывший, повидимому, масоном. Клара род. в 1797 г., Сарра — в 1802 г. и, таким образом, в момент гаданья первой было 19-ть, а второй — 14 лет.

[1] Die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Berlin. 1893. s. 870.

[2] Вм. מאלהיך — ркс. מהבורא, – ркс. пропускает שכל; вм. הזאת — ркс. זו; вм. אלהים — ркс. שם יתעלה; ркс. пропускает цитату из Исх. 18,23.

с поправкой и с латинским переводом. После того как выяснилось, что текст документа взят из ספר גורלות, было не трудно найти и то издание гадательной книги, которым пользовались П. Ф. Геринг и В. В. Ставиский. Это — издание гиссенского профессора I. Г. Мая, помещенное им в большом труде — Bibliotheca Uffenbachiana mssta seu catalogus et recensio msstorum codicum qui in bibliotheca Zachariae Conradi Ab Uffenbach trajecti ad Moenum adservantur et in varias classes distinguuntur, quarum priores Io. Henricus Majus, fil. prof. ordinar. Giess. recensuit, reliquas possessor ipse digessit, qui omnem etiam hanc supellectilem literariam suam ad usus publicos offert. Halae Hermundurorum. 1720. В этом роскошном издании in folio, на стр. 342 и след. Май описывает кодекс 122, в котором находится ספר גורלות, и издает полный текст последней с латинским переводом. Он считает ספר גורלות кодекса 122 отличной от имеющейся в кодексе 87. Произошло это, по всей вероятности, потому, что ספר גורלות в кодексе 87 в начале имеет другой гадательный текст, в котором вопросы расположены под знаками зодиака и ответы под именами патриархов, царей, вождей и пр. И только затем уже идут другие ответы с нумерацией от 1 до 87, тожественные с гадательной книгой 122 кодекса. Ставиский точно скопировал текст, имеющийся в 122 кодексе под буквой ז — 7, и его латинский перевод. В еврейском тексте имеется и исправление — leg שכר, которое, таким образом, принадлежит гиссенскому профессору Маю, а не Ставискому.

Способ гадания указывается в предисловии книги, также снабженном латинским переводом. Перед гадательной книгой помещены 90 клеточек, каждая из которых снабжена цифрой от א до צ (от 1 до 90). Желающий гадать должен обдумать в своем сердце вопрос и затем быстро положить руку на одну из 90 клеточек и оказавшаяся под рукой цифра укажет ответ на вопрос, так как ответы перенумерованы. Если гаданье происходило по этому способу, то значит рука П. Ф. Геринга случайно попала на клетку седьмую. Но не исключена и другая возможность, а именно, что — были сложены цифры числа того дня, в который происходило гаданье — 25 (марта) и таким образом возникло «число их седмеричное неровное». Подобное складывание цифр числа имеется на лицо в другом документе семейного архива Г. П. Блока.

Что же касается заглавия בית כפורי — oraculum и приписки — שאננים — abundantes ac quieti in divitiis, то они оказались не принадлежащими к тексту ספר גורלות. Исходя из предположения слабаго знания В. В. Стависким еврейского языка можно с уверенностью думать, что он заимствовал и то, и другое из каких-либо словарей, снабженных латинскими index'ами. Это выяснилось благодаря установлению личности В. В. Ставиского. Он был

библиотекарем Императорской Публичной Библиотеки и некоторое время занимался систематическим разбором и классификацией книг на еврейском и латинском языках[1]. В момент гаданья он не служил в библиотеке, но, несомненно, пользовался ея книгами. И вот среди многочисленных словарей, хранящихся в Российской Публичной Библиотеке, нам удалось отыскать те, которыми пользовался Ставиский. Заглавие — בית כפורי он заимствовал из словаря Plantaviti'я נטע הנפן. Planta vitis seu Thesaurus synonymicus hebraico-chaldaico-rabbinicus auctore Plantavitio Pausano Lodovensium. Lodovae. 1644. По index'у Ставиский отыскал слово oraculum — и на стр. 185 нашел слово דביר — adytum, oraculum и здесь же его эквивалент в раввинской литературе — בית כפורי; последнее он и взял. Указание на то, что דביר — oraculum передается чрез арам. בית כפורי имеется и в других словарях. Приписка שאננים переведенная — abundantes ac quieti in divitiis — таким же путем была извлечена из словаря Munster'a — ספר השרשים עם נגזרים — Dictionarium hebraicum, jam tertio ex Rabinis, praesertim ex radicibus David Kimchi, auctum et locupletatum. Basileae. 1535, где под корнем שאן имеется: «in plurali שַׁאֲנַנִּים — locupletes, abundantes, quieti in divitiis. Psal. 123». Ставиский гласных не написал, так как гадательный текст был невокализованным, и взял два последних значения, соединив их союзом ac. Таким образом появилась эта двойная передача слова שאננים.

Имеющиеся в Архиве Российской Публичной Библиотеки документы подтвердили и высказанное ранее предположение о слабом знании Стависким еврейского языка. В письме к директору Библиотеки А. Н. Оленину от 28 генваря 1812 г. Ставиский просит разрешить ему работать в библиотеке «партикулярно при одномъ пенсіонѣ въ качествѣ экстраординарнаго библіотекаря по части еврейскихъ и другихъ книгъ». Причем в PS он заявляет, что «приуготовленный мною Государю Императору на Еврейскомъ и Латинскомъ діалектѣ благодарственный комлементъ (sic!) буди по разсмотрѣнію Вашему удостоите поднести, много Вашему Превосходительству

[1] В. В. Ставиский, как это видно из послужного списка его, хранящегося в Архиве Российской Публичной Библиотеки (дело № 29, 1802 г.) происходил из дворян. По окончании Киевской Духовной Академии, был в 1761 г. письмоводителем сотенной Миргородского казачьяго полка канцелярии, в 1765 г. правителем письменных дел полковой канцелярии, в 1768 г. — сотником этого же полка, в 1777 г. — войсковым товарищем и в 1787 г. отставлен с чином поручика. В 1795 г. он назначен в гор. Балту расправным судьею вознесенского наместничества и в 1797 г. уволен за упразднением наместничества. В 1802 г. определен в Императорскую Библиотеку, где и был по 1810 г., когда при введении нового Положения о управлении Императорской Публичной Библиотеки был уволен с пенсией. В 1817 г. был определен Директором Сенатской Типографии, но в 1819 г. по слабости сил и старости уволен в отставку с пенсией. Скончался в 1832 г.

здѣлаетъ чести и Библиотеки...» А. Н. Оленин отказывает в письме от 30 генваря того же года Ставискому, мотивируя отказ недостаточным знанием Ставиского отечественного языка. «Что же мнѣ должно заключить о еврейскомъ?» пишет он, «который Вамъ, если вы хотите быть искренны, также весьма мало знакомъ». Этот факт—желание поднести адрес на древнееврейском языке так же характерен, как и гадательный документ. Все написанное на древнем, широкой публике непонятном языке, привлекало к себе внимание. И наш гадательный документ является фактическим обоснованием появившегося через четверть с небольшим века после документа рассказа Ф. Булгарина. «Ворожея»[1], где представители разнообразных слоев петербургского общества приходят к ворожее еврейке, которая также гадает по еврейской книге.

М. Соколов.

[1] Очерки русских нравов или лицевая сторона и изнанка рода человеческого. Спб. 1843. 47—57 стр.

Хронология наместников Армении при первых Аббасидах.

В своей работе «Armenien unter der arabischen Herrschaft», Marburg, 1903, 40—43, Ghazarian дает довольно подробный перечень халифских наместников Армении. При составлении этого списка он пользовался историческими трудами Белазори, Якуби и Табари. Пользуясь этими тремя авторами, он не мог дать точных годов каждого правления — для этого сообщаемые указанными авторами сведения недостаточно подробны. Пополняя сведения, сообщаемые указанными тремя авторами, показаниями монет, я попытаюсь, по мере возможности, установить года правления каждого отдельного наместника, правившего Арменией в эпоху первых пяти Аббасидов.

Сведения, которые дает Ghazarian об армянских наместниках при Саффахе, не совсем точны. Он перечисляет[1] четырех наместников: 1) ابو جعفر المنصور 2) عبد الله بن محمد 3) صالح بن صبيع[2] الكندى 4) محمد بن صول, при чем трое последних, по мнению Ghazarian'a, находились в подчинении у первого. В другом месте[3] он говорит, что до 136 г. правителем Армении был Абу Джафар, у которого было несколько субпрефектов, правивших разными частями подвластной Абу Джафару области. Ghazarian, ссылаясь на Табари, перечисляет в данном месте трех подвластных Мансуру правителей Армении: Абдаллаха б. Мухаммеда, назначенного на эту должность в 133 г., Салиха б. Субай'а и Язида б. Усайда. Между тем Табари дает другие сведения: и этим сведениям ни первый, ни второй список Ghazarian'a не соответствует. По Табари[4], действительно, в 132 г.

[1] 40. [2] Вместо صبيح; см. Tabari III, 75, 81, 120 Jaqubi II, 429. [3] 47 прим.
[4] III 57—58.

Мансур был назначен наместником Джезиры, Армении и Азербейджана, и сказано, что он оставался в этой должности до своего вступления на престол. Однако, дальше, в списках наместников, правивших отдельными областями в каждом отдельном году, даются другие имена. Имена наместников, правивших тремя подвластными Мансуру областями, по Табари, следующие:

	Армения	Азербейджан	Джезира
132 г. (Таб. 72)	Абдаллах б. Мухаммед	Абдаллах б. Мухаммед	Абдаллах б. Мухаммед
133 г. (Таб. 75, 81)	Салих б. Субейх	Муджаши' б. Язид	Абдаллах б. Мухаммед
134 г. (Таб. 81)	Язид б. Усейд	Мухаммед б. Сул	Абдаллах б. Мухаммед
135 г. (Таб. 84)	Язид б. Усейд.	Мухаммед б. Сул	Абу Джафар Мансур

В 136 г. опять правителем всех трех областей назван Мансур[1]. Заместителем его в Армении в двух местах[2] назван Хасан б. Кахтаба. Заместителем его в Джезире был Мукатил б. Хаким ал Акки.[3] С этим вполне согласуется известие Якуби о том, что наместником Армении был назначен Язид б. Усейд ас Сулеми, а затем Хасан б. Кахтаба,[4] который сохранил за собой эту должность до вступления на престол Мансура.[5] Ghazarian ошибочно принял Абдаллаха б. Мухаммеда за лицо, подчиненное Абу Джафару Мансуру, тогда как, на самом деле, это он сам и есть. Это с полной очевидностью вытекает из сопоставления следующих мест Табари на той же стр. 72: здесь спачала говорится: وفى هذه السنة (١٣٢) وجّه ابو العباس اخاه ابا جعفر واليًا على الجزيرة واذربيجان وارمينية وكان العامل .... а дальше: ووجّه اخاه يحيى بن محمد بن على واليًا على الموصل على الجزيرة وارمينية واذربيجان عبد الله بن محمد[6] وعلى الموصل يحيى بن محمد الخ Дальше, под 133 г., правителем Джезиры назван Абдаллах б. Мухаммед ал Мансур[7], а под 134 г. — Абдаллах б. Мухаммед Абу Джафар;[8] наконец, под 135 г. — Абу Джафар ал Мансур[9]. Как видно из текста Табари,[10] не все источники его сходятся на том, что Мансур и после 132 г.[11] был

[1] Tabari III 87, 99.

[2] Tabari III 95, 99; по другому известию, Tab. III 99, молочный брат Мансура Яхъя б. Муслим б. Урва.

[3] Tab. III 87 مقاتل بن حكيم العكى.

[4] Marquart, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge 451.

[5] Jaqubi II 430.

[6] Прим. Houtsma: Abu Djafar scil.

[7] Tab. III 75.

[8] Tab. III 81.

[9] Tab. III 84.

[10] III 87.

[11] См. Tab. III 57—58.

правителем всех трех названных выше областей. Арменню и Азербейджан считал подвластными Мансуру только Вакиди, которому Табари, повидимому[1], не особенно доверял. Бесспорно, что Мансур за все четыре года, с 132—135 г., был правителем Джезиры. Названные у Табари губернаторы Армении и Азербейджана, по всей вероятности, находились в подчинении у Мансура. Но об этом можно только догадываться, их подчиненное положение не подчеркивается, тогда как о Джезире под каждым годом снова повторяется, что губернатором ее был Мансур. У Якуби[2] есть сообщение, которого нет у Табари, о губернаторстве в Армении Мухаммеда б. Сула, который отвоевал Армению у Омейядского наместника Мусафира б. Кесира, поплатившегося при этом жизнью. Это губернаторство, очевидно, относится тоже к 132 г. еще до назначения Мансура.[3]

Салиха б. Субейха называет наместником только Табари. Якуби упоминает о нем только как о полководце Мухаммеда б. Сула, правившего Арменией еще до назначения Мансура.[4] После Мансура, как по Якуби, так и по Гевонду[5] наместником был Язид, которого последний автор называет Езидом, сыном Усага.

В 136 г. правителем Армении был Хасан б. Кахтаба.[6] В 766=149 г., по St. Martin'у[7], наместником был назначен Сулейман. До него, с 758—760 = 140/1—142/3 г. наместником был Язид, а с 760 по 766 = 143—149 г. Сахаг сын Пакарада из рода Пагратидов, назначенный Язидом и смещенный Мансуром. Наместником Джезиры Табари за период от 142—155 г. называет брата халифа, Аббаса б. Мухаммеда.[8] Предшественником его, по словам Табари, был Язид б. Усейд.[9] Когда Язид был назначен правителем Джезиры — неизвестно, но в 137 г., а по Вакидию в 138 г., правителем был еще Хумейд б. Кахтаба.[10] Во всяком случае, в 141—142 г. правителем Джезиры был Язид, а именно к этому времени относит St. Martin его наместничество в Армении.

В то же время известно по Якуби,[11] что Язид в 147 г., или, по крайней мере, в 145 г., был правителем Армении. Правильным будет, вероятно, считать Язида наместником Армении за весь этот период с 141—148 г. Сахаг, вероятно, находился у него в подчинении. Вполне понятно, что ар-

---

[1] См. Медников, Палестина I 37. [2] II 429.

[3] Этот Мусафир, по словам Якуби, был заместителем Исхака б. Муслима ал Укейли брата Беккара б. Муслима (Tab. III, 57), заменившего в должности армянского наместника Асима б. Абдаллаха б. Язида ал Хилали в 127 г.

[4] II 429, 430.

[5] Гевонд. перев. Патканьяна 90. [6] Tab. III 99. [7] St. Martin, Mémoires sur l'Arménie I 417, также Petermann, De Ostikanis Arabicis Armeniae Gubernatoribus. Berolini MDCCCXL, p. 6. [8] Tab. III 141, 280, 374. [9] Tab. III 374, 375. [10] Tab. III 120—121.

[11] II 446.

мянские историки, которым следует St. Martin,[1] называют и его в числе правителей, но из молчания о нем арабских авторов можно заключить, что он был не совсем независим, а находился в подчинении у назначенного халифом наместника Армении Язида, что, собственно, подтверждается также и словами St. Martin'а, гласящими, что Сахаг был назначен на должность наместника Язидом. Вероятно, он был только заместителем этого последнего, а не самостоятельным эмиром. Что касается Джезиры, то она по временам вместе с Арменией и Азербейджаном подлежала ведению одного лица. Так, в 132 г. этими тремя областями правил наследник престола Мансур. В ± 141 г., вероятно, всеми этими областями правил Язид б. Усейд. Совсем невыясненным остается, кто был наместником Армении в промежуток с 136—141 г. О Хасане б. Кахтабе, правителе 136 г., Табари за все это время упоминает только в одном месте[2], именно, в 140 г. Хасан предпринял поход против византийцев. Но из этого сообщения никаких заключений относительно армянского наместничества делать нельзя.

В 152 г. наместником Армении был Беккар б. Муслим. Имя Беккар بكار встречается на армянских и арранских диргемах 152 и 153 гг.[3] Упоминает об этом Беккаре, как предшественнике Хасана б. Кахтабы, и Беладзори.[4] По словам Гевонда[5], этот «Багар сын Мслима» правил Арменией меньше года. Табари[6] говорит, что он был назначен наместником Армении в 153 г., что, очевидно, не совсем точно. Нумизматические данные показывают, что Беккар находился в Армении уже и в 152 г. За Беккаром следует Хасан б. Кахтаба.

Ghazarian[7] заявляет, что, по словам Табари, Хасан б. Кахтаба правил Арменией раньше Беккара. Но у Табари сказано о Хасане только, что он в 136 г. находился в Армении.[8] Дальше[9] говорится, что Хасан в 149 г. участвовал в походе на Византию, а следующее известие о Хасане относится только к 162 г., где говорится тоже о походе его на Византию.[10] Может быть, Ghazarian смешал Хасана б. Кахтабу с Хумейдом б. Кахтабой, который в 148 г.[11] был послан в Армению, но не в качестве наместника, а для борьбы с турками, которые в 147 г. совершили нападение на мусуль-

---

[1] Также Petermann.

[2] III 125.

[3] Арминия 152 г. — Тизенгаузен, Монеты восточного халифата № 809; 153 г. — Тизенгаузен, ц. с. № 818; Ghalib Edhem, Meskukati qadimei qatalugy № 311; Арран 152 г. — Nützel, Katalog der orient. Münzen I, № 636; 153 г. — Тизенгаузен, № 819, Марков, Инвентарный каталог 18, № 122, Шерцль, Описание медалей и монет № 5907, колл. Вельяминова-Зернова; Фельс Арран 153 г. — Марков 18, № 123.

[4] 210. [5] Перев. Патканьяна 95. [6] III 371. [7] 48 Anm. 2.

[8] Tab. III 95. [9] Tab. III 353. [10] Tab. III 493 [11] Tab. III 353.

ман,[1] убили их предводителя Харба б. Абдаллаха и заняли Тифлис[2]. Это нападение турок[3] или хазар[4] произошло во время наместничества Язида б. Усейда ас Сулеми.[5] Невыясненным остается, кто был наместником Армении с 149 по 152 г. Монеты никаких точных указаний на этот счет не дают.[6]

На одном армянском диргеме 151 г., упомянутом в каталоге Ahmed Ziya № 248, находится буква س.[7] Если показание Ahmed Ziya в данном случае верно, то это س, как сокращение имени سليمن, явилось бы подтверждением сообщения St. Martin'а[8], почерпнутого им из армянских источников, что с 766 по 769 г. т. е. с 148—152 г. наместником Армении был какой-то Сулейман.[9]

Гевонд называет Беккара прямым преемником Язида.[10] О Сулеймане он упоминает до своего рассказа о нашествии хазар, но не в качестве наместника. Дальше, уже после нашествия, Гевонд упоминает еще о «свиреном Цалехе» и о Мусе, которые оба, повидимому, были посланы для подавления восстания, поднятого главой рода Арцруни Гагиком. Наместником, судя по рассказу Гевонда, за все время был Язид. За Беккар б. Муслимом следует Хасан б. Кахтаба. Действительно, на армянских[11] и арранских диргемах 154[12] и 155 гг.[13] и на фельсе, чеканенном в Берда'е в 155 г.[14], мы читаем имя الحسن. При Хасане б. Кахтаба вспыхнуло новое восстание, которое так разрослось, что Хасан не мог справиться с восставшими. На помощь ему был послан Амир б. Исмаил ал Хариси,[15] который нанес армя-

---

[1] Другое нападение хазар произошло в 145 г. (Tab. III 318). В Дербенднаме говорится о набеге хазар в 146 г. (Klaproth, Extrait du Derbendnameh JAs II ser. III 464).

[2] Tab. III 328. [3] Tabari [4] Якуби, Гевонд. [5] Jaqubi II 446.

[6] 149 г. — Тизенгаузен, Мон. вост. хал. № 785; Lane Poole, Catalogue of the oriental coins in the British Museum I 40, № 29; 151 г. — Тизенгаузен, ц. с. № 2763a.

[7] Такое س под реверсным символом встречается в это приблизительно время на басрских диргемах 144 и 145 г. (Тизенг. № 720, 738), каковые диргемы упоминаются и в каталоге Ahmed Ziya № 217—221.

[8] I 342, 417. Petermann l. c. 6.

[9] St. Martin при составлении своего списка пользовался трудами Чамчиана и Самуила Анийского (St. Martin I 405). У Гевонда (115) говорится еще о другом Сулеймане, современнике Харуна Рашида, о котором совершенно умалчивает St. Martin. Любопытно отметить, что на одном диргеме, битом в Арминии в 174 г., тоже находится буква س, здесь над центральной легендой реверса (Марков 27 № 378). Год 174 вполне подходит к Сулейману Гевонда.

[10] Гевонд 95. Marquart, Osteur. u. Ostas. Streifz. 451. См. также Beladsori I 210. وحدّثنى ... انّ اهل ارمينية انتقضوا فى ولاية الحسن بن قحطبة الطائى بعد عزل ابن اسيد وبكار بن مسلم العقيلى وكان رئيسهم موشائيل الخ.

[11] 154 г. — Lavoix, Catalogue des monnaies musulmanes I, № 614; 155 г. Тизенг. № 845.

[12] Lavoix, l. c. I, № 607. [13] Тизенг. № 844. [14] Тизенг. № 850.

[15] عامر بن اسماعيل الحارثى Jaqubi II 447, Beladsori 210.

нам два поражения: одно близ села Арчеша 4 Ћротиц, второе в Багреванде возле дер. Арцни, 14 Ћротиц.[1] 4 Ћротиц равняется 25 апреля 775 г.[2] и, следовательно, —19 Джумада II 158 г. Эта дата вполне согласуется с сообщением Гевонда, что халиф Мансур умер в том же году. Дата смерти Мансура — 6 зул хиджа 158 г.[3] После битвы 14 Ћротиц Хасан б. Кахтаба был смещен и на его место назначен Вадих, вольноотпущенный халифа Мансура, прапрадед историка Якуби.[4] Этот Вадих оставался наместником Армении и Азербейджана до смерти Мансура.[5]

О наместничестве Вадиха мы знаем только из истории Якуби. Отсутствие его имени на нумизматических памятниках показывает, что это правление было весьма непродолжительным. Сохранились фельсы 158 г., чеканенные в Бердае с именем Хасана, предшественника Вадиха[6], и фельсы 159 г. из Дебиля[7] и Бердаы[8] уже с именем преемника Вадиха — Язида б. Усейда. Это последнее имя находится и на берда'ском фельсе 163 г.[9]. До этого года, повидимому, и продолжалось правление Язида б. Усейда. Из историков об этом правлении Язида упоминает только Гевонд.[10] Арабские авторы совершенно о нем умалчивают. Табари[11] говорит только об удачном походе Язида против византийцев в 162 г. в районе Каликала[12]. В списках арабских наместников Армении, составленных St. Martin'ом и Ghazarian'ом, имя Язида фигурирует только один раз при халифе Мансуре. Однако, уже Frähn'у было известно, что Язид при халифе Махди был послан в Армению во второй раз[13]. В 163 г. Махди назначил наместником всего Магриба, Армении и Азербейджана своего сына Харуна.[14] Находился ли Харун лично в Армении и как долго он считался наместником, неизвестно. Монеты тоже никаких указаний не дают. Монеты 163 и 164 гг.

---

[1] Гевонд, перев. Патканьяна 103 и 105.

[2] Ghazarian l. c. 49 с ссылкой на Alischan, Airarat 525.

[3] Tabari III 451.

[4] Имя историка: Ахмед ибн Абу Якуб ибн Джафар ибн Вахб ибн Вадих ал Аббаси см. B G A VII p. VII.

[5] Jaqubi II 447.

[6] Тизенгаузен № 2766, Nützel I № 2133, Марков 19 № 164, 165.

[7] Zambaur, Contributions à la numismatique orientale I № 48 (Num. Zeitschr. 36 p. 66).

[8] Тизенгаузен № 887, Шерцль № 5926, Lavoix I № 1557, Nützel I № 2134, Марков 20 № 169, 170, колл. Вельяминова-Зернова.

[9] Фельс Тизенг. № 726, по мнению Тизенгаузена, тоже относится не к 143 г., как полагал Френ (с вопросительным знаком, Nova Suppl. 8 № 21a), а к 163 г. см. Тизенг. № 2769 и 301 № 726.

[10] Перев. Патканьяна 109.

[11] III 493.

[12] См. Ibn Khallikan, перев. de Slane I 530 note 2. Другие походы Язида против византийцев происходили в 149 (Jaqubi II 470), 155 (Tabari III, 374, Jaqubi II 470) и 157 гг. (Tab. III 380).

[13] См. Тизенгаузен № 726,

[14] Tabari III 500.

неизвестны. На армянских и арранских диргемах 165 и 166 гг. назван только халиф Махди.[1] Табари[2] говорит, что в 165 г. Харун руководил походом против Византии, но был ли он в это время еще наместником Армении — неизвестно. В 167 г. на армянских и арранских диргемах находится уже имя بن خريم. По словам Гевонда, измена армянского князя Тачата византийцам произошла именно на седьмом году правления Махди, т. е. в 165 г., во время похода, которым руководил Харун[3]. Харун участвовал в походах 163[4] и 165 г.[5] В 164 гг. поход арабов против византийцев под предводительством Абдалкебира б. Абдалхамида окончился неудачей, благодаря энергии патриция Михаила и армянина Тазада[6]. В 165 г., по словам Табари[7], на сторону арабов перешел большой отряд под предводительством некоего نقيطا, которого Weil[8] отожествляет с армянским Тачатом (نقيطا = تضيطا)[9], упоминаемым и в византийской хронографии Феофана[10]. Так как и предводительство Харуна, и факт и дата измены подходят, то мне кажется, что в данном случае Табари и Гевонд имеют в виду одно и то же событие и что коньектура Weil'a не слишком рискована.

Дальше Гевонд говорит, что Тачат с почестями был послан в Армению, где в то время правителем был некий Осман.

На армянских монетах последних годов Махди встречаются два имени: نصير и بن خريم. Имя نصير встречается на армянских диргемах 167 г.[11] и на азербейджанских 166—169 гг.[12] Находящееся на этих диргемах имя نصير не следует смешивать с встречающимся у края на армянских диргемах 152[13] и 153 гг.[14] и на арранских диргемах 152[15] и 153 гг.[16] и фелсах 153 г.[17] именем بكار. Первым обратившим на это внимание был Френ[18]. Однако, Tornberg[19], Stickel[20], Савельев[21] и Тизенгаузен[22] продолжали в обоих

---

[1] Арминия 165 г. — Lane Poole, Br. Mus. I № 90; 166 г. — Lavoix I № 693, Nützel I № 787; Арран 166 г. — Nützel I № 783.

[2] III 503. [3] Перев. Патканьяна 109. [4] Tabari III 495. [5] Tabari III 503.

[6] Tabari III 501. [7] Tabari III 503. [8] Weil, Geschichte der Chalifen II 100.

[9] См. Tabari III 501 прим. c. Guyard считал эту коньектуру неправильной.

[10] Tazates. Guyard (Tab. III 501) и Weil (II 100) цитуют Боннское издание 705

[11] Nützel I № 788, Марков 23 № 269.

[12] Тизенгаузен № 993, 1028, Киевский клад 1913 г., Тизенг. № 1063.

[13] Тизенгаузен № 809.

[14] Тизенгаузен № 818, Ghalib Edhem № 311, Киевский клад. [15] Nützel I № 636.

[16] Тизенг. № 819, Марков 18 № 122, Шерцль № 5907, колл. Вельяминова-Зернова.

[17] Марков 18 № 123. В 1913 г. Эрмитажем приобретен второй экземпляр этого арранского фельса.

[18] Френ читал نصير на диргемах 166 и 169 г., но بكار на диргеме 167 г. см. Тизенг. № 993.

[19] Numi cufici 30 № 108 tab. II. [20] Handbuch I 67.

[21] Нумизматические заметки ИАО III 390. [22] № 993.

случаях читать بكار. Lavoix[1], Lane Poole[2] и Nützel[3] приняли чтение نصير для более поздней группы. Марков, на эрмитажном диргеме[4], и Ghalib Edhem, на диргеме 168 г., который он ошибочно относил к Исбахану[5], читали نصر. Судя по экземплярам, проходившим через мои руки, никакого сомнения в чтении نصير не может быть. Совершенно отчетливое نصير читается и на изображении у Tornberg'a[6]. Вторая буква ص, а не ك, третья — ي, а не ا. Это же самое имя находится и на монетах некоторых других городов этого времени. На диргемах Басры, битых в 167 и 168 гг.[7], оно стоит под центральной легендой, затем на фельсах Багдада 166 г.[8], Басры 167 г.[9] и Мосуля 168 г.[10] оно находится в круговой легенде, содержащей дату. Здесь перед этим именем стоит выражение على يدى. Из всего этого можно заключить, что Нусейр был не губернатором какой нибудь одной области, а занимал какую то более общую должность в роде везира или начальника всех или некоторых монетных дворов халифата или т. п. Имя одного начальника всего монетного дела—Джафара б. Яхъи ал Бармеки—действительно встречается на монетах чуть ли не всех монетных дворов. Макризи[11] говорит, что до Рашида халифы сами заведывали монетным делом, и что Рашид был первым, который поручил это дело особому чиновнику — Джафару. Это сообщение навряд-ли точно. Уже при Махди начинается разнообразие чекана разных городов и потому едва-ли правильно полагать, что все эти изменения типов происходили по инициативе самого халифа. Если в то время и не было еще оффициально должности начальника монетных дворов, то можно предположить, что все-таки было такое лицо, которое фактически ведало монетным делом. Вполне возможно, что этим лицом был Нусейр. Прямым указанием на то, что Нусейр занимал какую-то подобную общую должность в роде везира или начальника монетного дела, является тот факт, что его имя встречается на монетах таких отдаленных один от другого монетных дворов, как Мосул, Багдад, Басра и Арминия, в то время как арабские историки о каком-либо губернаторе с этим именем не упоминают. Табари[12] упоминает только об одном Нусейре, именно, о Нусейре ал Васифе (نُصَير الوصيف الخادم) рабе, находившемся при дворе халифа Махди и пользовавшемся доверием халифа. Этот Нусейр известен тем, что он в 202 г. одним из первых присягнул сыну Махди Ибрахиму[13]. В этом по-

---

[1] I № 691. [2] British Museum IX 45. [3] I № 780, 788. [4] 23 № 269.
[5] № 423. [6] Tornberg передает это имя таким образом بكير, но читает его Bekkar.
[7] Тизенгаузен № 2772, 1047. [8] Тизенгаузен № 1006. [9] Nützel I № 2136.
[10] Тизенгаузен № 1054.
[11] Hist. monetae arab. ed. Tychsen. 25, перев. de Sacy (Traité des monnoies musulm.) 31.
[12] Под 159 г. III 461—463; под 169 г. III 536, 545. [13] Tabari III 1016.

следнем месте Табари упоминает о нем рядом с известным деятелем по монетному делу Синди б. Шахиком.[1] Очень возможно, что именно этот Нусейр и есть упоминаемое на монетах этого времени лицо. Об этом же نصير الوصيف مولى المهدى упоминает и Якуби.[2]

Другое имя, بن خريم[3], встречается на армянских диргемах 167[4] и 168 гг.[5] и на арранских диргемах 168 г.[6] То же самое имя встречается, несколько позже, на седжестанских диргемах 172—175 гг.[7] Тизенгаузен[8] идентифицировал этого Ибн Хурейма с известным генералом Мансура Хазимом б. Хузеймой, который уже в 134 г. усмирил восстание хариджитов в Омане, в 138 г. победил восставшего в Месопотамии Мулаббада, в 141 г. усмирил восстание Абдалджеббара в Хорасане, и в 150 г. победил возмутившегося в Персии Устадсиса[9]. В то же время он полагал, что этот Хазим б. Хузейма и упоминаемый у Гевонда наместник Армении Хазм—одно и то же лицо. Однако, этот последний, по словам Гевонда[10], был назначен наместником Армении только при халифе Хади взамен Роха. Предшественником Роха назван некий Отман.

Этому ряду имен вполне соответствует список армянских наместников у Белазори[11], у которого после Хасана б. Кахтаба следует عثمان بن عمارة ابن خريم, затем روح بن حاتم المهلبى и, наконец, خزيمة بن خازم. Имя Ибн Хурейм встречается на армянских и арранских монетах 167 и 168 гг. Имя Раух находится на одном арранском диргеме 169 г.[12] Очевидно, под بن خريم на монетах следует разуметь Османа б. Умару б. Хурейма, предшествен-

---

[1] Makrisi, Hist. Mon. 25. [2] BGA VII 252.

[3] Чтение этого имени несколько сомнительно. У Белазори 210 дана форма خُرَيم, у Табари III 281: خُريم, у Ибн ал Асира VI 86 خزيم, однако, VI 91 он называет сына Абу л Хейзама بن خريم. Кроме того у Табари, Index 168, упомянуты два лица с этим именем: خريم بن عمرو المرى и خريم بن ابى يحيى الراوى. В виду такого преобладания формы خريم, я и принял это чтение. Нумизматы до сих пор всегда читали это имя с ز: Frähn, Recensio 11* № 136: بن حردم filius Hasimi?, Dorn, Additamenta ad Nova Supplementa (Frähn, Opusc. post. I) 225 № 104a; 226 № 140b: بن حرىم; Савельев, ИАО III 390: بن خزيم; Tornberg, Numi Cufici 40 № 146: بن خزيم. Ibn Khazim; Symbolae III № 21: Ibn Khuzeim; Stickel, Handbuch 77, 92: بن حريم oder بن خريم oder بن حزيم; но в транскрипции Chasim и Hasim. Еще بن خزيم: Тизенгаузен № 1027, 1050, 2774, 1309, 1348, 1152, 1173, 1174, 1184, 1198 и Numism. Zeitschr. III 169 № 25, Марков 23 № 270; 26 № 360; 27 № 373—376, Dorn, Inventaire 17 № 195, Lane Poole. Catalogue of the collection of arabic coins preserved in the Khedivial Library 42 № 353, Ghazarian 40; بن حزيم: Lane Poole, Brit. Mus. I № 91, 92, Lavoix I № 694, Nützel I № 789—790; Шерцль № 5985 переводит: сын Хазима.

[4] Тизенгаузен № 1027, Lavoix I № 694, Br. Mus. I № 91, Марков 23 № 270.

[5] Тизенгаузен № 1050, Nützel I № 789, 790, Lane Poole, Br. Mus. I № 92, Khedivial Library 42 № 353.

[6] Тизенгаузен № 2774. [7] Тизенгаузен № 1152, 1173, 1184, 1198.

[8] № 1027. [9] Tabari III 78, 123—124, 134, 354, Weil II 15, 34, 36, 66.

[10] Пер. Патканьяна 112. [11] Beladsori 210. [12] Тизенгаузен № 1065.

ника Рауха. Подтверждением такого толкования имени بن خريم служит то обстоятельство, что то же самое بن خريم встречается на седжестанских диргемах 172—175 гг. Ибн ал Асир[1] говорит, что в 175 г. правителем Седжестана был именно Осман б. Умара. Табари упоминает об этом Осман б. Умара б. Хурейме только один раз, под 145 г.[2], в каковом году Осман находился при дворе Мансура. Если предположить, что Осману в 145 г. было лет 25, то для времени 165—175, когда он был наместником Армении, а затем Седжестана, выходит, что ему было лет 45—55, т. е. самый подходящий возраст для назначения на такие сравнительно высокие должности.

Дату смерти этого Османа б. Умары б. Хурейма можно тоже установить довольно точно. Дело в том, что в 176 г. в Дамаске вспыхнула междоусобная война между Кейситами и Кельбитами. Поводом к этой междоусобной войне было, по Ибн ал Асиру, то обстоятельство, что в Седжестане наместник Рашида убил не называемого Ибн ал Асиром по имени брата стоявшего во главе сирийских Кейситов Абу л Хейзама Амир б. Умара б. Хурейма[3]. Из истории Хамзы Испахани[4] мы знаем, что в 175 г. хорасанским наместником был Гитриф б. Ата, а его заместителем был Дауд б. Язид. Ибн ал Асир[5] рассказывает, что в 175 г. в Хорасане произошло восстание хариджита Хусейна (حُصَين), который хотел овладеть Бушенджем, Бадгисом и Гератом. Для подавления этого восстания сначала был послан седжестанский наместник Осман б. Умара, а, когда Осман потерпел поражение, был послан Дауд б. Язид.

В Седжестане предшественником Дауда был, значит, Осман б. Умара б. Хурейм. О Дауде мы знаем, что он был Мухаллебитом т. е. Кельбитом, следовательно, природным врагом Кейсита Ибн Хурейма. А из этого видно, что междоусобная война в Сирии была вызвана именно убийством нашего Османа б. Умары б. Хурейма, брата Амира б. Умары б. Хурейма, которое, следовательно, произошло в 175 или в 176 г.

Халиф Махди умер 22 Мухаррема 169 г.[6] Эта дата как нельзя лучше согласуется с показанием Гевонда, что Махди умер вскоре по прибытии в Армению Рауха[7]. Тот факт, что Осман б. Умара на монетах назван по деду بن خريم, а не по отцу بن عمارة, конечно, не является помехой для такого толкования, так как такое упоминание имени деда вместо имени отца у мусульман встречается, как известно, весьма часто.[8]

---

[1] VI 84. [2] III 281. [3] ابو الهيذام عامر بن عمارة بن خريم Ibn el Athir VI 86.
[4] Ed. Gottwald 223. [5] VI 84. [6] Tabari III 526.
[7] Marquart, Osteur. Streifzüge 451.
[8] احمد بن حنبل ,ابن واضح ,ابن خرداذبه (Jacut VI, Register der Personen-Namen, IV).

Несколько иные сведения дают армянские источники St. Martin'a и Petermann'a:[1] Бекир (sic) правил не 1 год, а около 10 лет, с 769 по 778 г. (152—162), после него крайне жестокий Хасан, который в 780 г. был изгнан Мушегом Мамиконьяном. После этого армянские князья отстаивали свою независимость в продолжение 5 или 6 лет, до 786 г. (169—170), когда наместником был назначен Язид б. Мазъяд, который снова покорил всю страну. Приведенные выше нумизматические данные показывают, что эта версия с хронологической стороны совершенно неправильна. Несомненно также, что восстание против Хасана произошло не позже 158 (775) г. и, следовательно, если смутное время и продолжалось до назначения Язида б. Мазъяда, то оно длилось не 5—6 лет, а около 12 лет.

Выше я указал на то, что Ghazarian принял Абдаллаха б. Мухаммеда, о котором неоднократно говорит Табари в связи с событиями, происходившими в 130-х годах в Армении и Джезире, за особое лицо, отличное от халифа, в то время, как под этим именем следует в данных случаях разуметь самого халифа Мансура. То же самое имя встречается, однако, и на одном фельсе, чеканенном в 154 г. в Дебиле и находящемся в Эрмитаже[2]. Здесь в поле реверса следующая надпись: ما امر به | الامير عبد الله | بن محمد عدل. Если бы здесь тоже имелся в виду Мансур, в то время уже бывший халифом, то он обязательно был бы назван امير المومنين[3]. Так как этого титула на данном фельсе нет, то приходится полагать, что этот Абдаллах б. Мухаммед, о котором другие источники не упоминают, действительно, не тожествен с халифом Мансуром. Этот Абдаллах б. Мухаммед был, вероятно, правителем Дебиля, главного города Армении, во время губернаторства Хасана б. Кахтабы.

Таким образом, для первых трех Аббасидов мы получим следующий список армянских наместников:

132 г. محمد بن صول Мухаммед б. Сул. (Ghazarian № 22).
ابو جعفر المنصور Абу Джафар Мансур (Gh. № 19, 20).
133 г. صالح بن صبيح الكندى Салих б. Субейх ал Кинди (Gh. № 21).
134—135 г. يزيد بن اسيد السلمى Язид б. Усейд ас Сулеми.
136 г. الحسن بن قحطبة Хасан б. Кахтаба.
?—148 г. يزيد بن اسيد السلمى Язид б. Усейд ас Сулеми (Gh. № 23).
149—152 г. سليمان (?) Сулейман (?) или тот же Язид б. Усейд.

[1] St. Martin I 342, 417. Petermann 6—7.
[2] Тизенгаузен № 837, Марков 18 № 132.
[3] См. напр. Тизенгаузен № 655, 710.

152—153 г. بكار بن مسلم العقيلى Беккар б. Муслим ал Укейли (Gh. № 24).
154—158 г. الحسن بن قحطبة Хасан б. Кахтаба (Gh. № 25).
158 г. واضح العباسى Вадих ал Аббаси (Gh. № 26 واضع).
159—163 г. يزيد بن اسيد السلمى Язид б. Усейд ас Сулеми.
163 г. هرون الرشيد Харун ар Рашид (Gh. № 29).
165 (?)—168 г. عثمان بن عمارة بن خريم Осман б. Умара б. Хурейм (Gh. № 27).
169 г. روح بن حاتم المهلبى Раух б. Хатим ал Мухаллеби (Gh. № 28).

Первым наместником Армении при Рашиде[1] Якуби называет Хузейму б. Хазима ат Темими[2]. О нем же упоминает и Белазори[3]. У Гевонда он назван Хазмом[4] и говорится, что его назначил на эту должность халиф Хади. Монетные данные подтверждают это последнее показание Гевонда: имя خزيمة بن خازم до сих пор встречалось только на Харунийских монетах 169 и 170 гг., на которых Рашид упоминается в качестве сына эмира правоверных[5]. Согласно Якуби он оставался в стране год и 2 месяца.

Преемником Хузеймы Якуби называет Юсуфа б. Рашида ас Сулеми يوسف بن راشد السلمى[6]; Белазори и Табари о нем не упоминают. Далее следует Язид б. Мазъяд б. Заида аш Шейбани[7]. На монетах имя Язида до сих пор встречалось в 169 и 170 гг.[8] Вероятно, он уже при своих предшественниках играл известную роль в Армении.[9] По словам Табари,[10] Язид в 172 г. был смещен[11] и на его место назначен брат халифа Убейдаллах б. Махди[12]. У Белазори[13] преемником Язида тоже назван Убейдаллах б. Махди. Якуби же не упоминает о нем вовсе. У армянских историков говорится, что этот брат Рашида был правителем Армении с 788 до 798 г.[14] = 172—182 гг. Гевонд[15] говорит об этом Овбедле как о «сопернике Рашида»; это соперничество принудило Рашида уступить Овбедле Атрпатакан, Армению, Грузию и Аг-

---

[1] Ghazarian № 30. [2] II 515. [3] Белазори 210.
[4] Пер. Патканьяна 112. См. Ghazarian 40 прим., Marquart, l. c. 453.
[5] Тизенгаузен № 1089, 1088, Brit. Mus. I № 133, Dorn, Inventaire 16 № 171.
[6] Ghazarian № 31. [7] Ghazarian 32, Jaqubi II 516, Beladori 210.
[8] Харуния 169 г. — Тизенгаузен № 1090; 170 г. — Brit. Mus I № 140.
[9] По армянским источникам (Peterm. 6—7) он был назначен в 786 г. (= 169—170 г.).
[10] III 607. [11] Также Ibn Challikan № 830 (ed. Wüstenfeld).
[12] Ghazarian № 33. [13] Белазори 210.
[14] Примечание Патканьяна к его переводу Гевонда 164 № 233. По St. Martin I 342—343, Убейдаллах правил с 788 по 803 г. и преемником его был Хузейма б. Хазим. Однако, на стр. 417 показаны те же года, что у Патканьяна. Язид б. Мазъяд назван здесь предшественником Убейдаллаха, правившим с 786 до 788 г.
[15] Перев. Патканьяна 115.

вапию», при чем этот Овбедла пользовался правом сам назначать правителей. Сперва он назначил правителем Езида, сына Мздея (= يزيد بن مزيد),[1] затем Абдалкебира и, после него, Сулеймана, «злобнейшего и коварнейшего из всех»[2]. Судя по монетным данным, Убейдаллах тоже занимал более самостоятельное положение в Армении, чем остальные наместники этого времени. В то время, как имена прочих правителей чеканились то сверху, то снизу, возле центральной легенды, содержащей имя халифа Рашида, на монетах Убейдаллаха Рашид не упоминается вовсе, а имя Убейдаллаха находится в самой центральной легенде: محمد رسول الله | مما امر به الامير | عبيد الله | بن امير المومنين. Известные нам диргемы с именем Убейдаллаха относятся к 172[3] и 174 гг.[4] Очевидно, этот Убейдаллах занимал совершенно особенное положение. Может быть, поэтому о нем и не упоминает Якуби, который преемником Язида называет Абдалкебира б. Абдалхамида ал Адави العدوى[5]. Показания армянских историков о большей продолжительности правления Убейдаллаха не заслуживают доверия. В 179 г. Убейдаллах был уже назначен наместником Египта[6]. Абдалкебир пробыл в должности наместника Армении только четыре месяца[7], затем на его место был назначен Фадл б. Яхья ал Бармеки[8]. Это назначение, по показанию Табари,[9] произошло в 176 г. Однако, в виду того, что имя Фадла, повидимому, находится на одной армянской монете 175 г.[10], то, пожалуй, правильнее будет считать датой назначения 175 г.

Ни один из арабских историков не упоминает о тиранне Сулеймане, о котором говорит Гевонд. Может быть, указание на этого Сулеймана мы имеем в букве س, находящейся над центральной легендой диргема Убейдаллаха, битого в 174 г. в Арминии[11].

В 177 г. Фадл был назначен наместником Хорасана[12]. Табари говорит, что Хорасан, Седжестан и Рей в этом году были прибавлены к обла-

---

[1] См также Petermann l. c. 7.

[2] См. Гевонд, перев. Патканьяна 115.

[3] Ahmed Ziya № 420, который вместо عبيد الله читает عبد الله.

[4] Nützel I № 960, Марков 27 № 378.

[5] Ghazarian № 34.

[6] Kindi, ed. Rhuvon Guest 137.

[7] Jaqubi II 516.

[8] Ghazarian № 35.

[9] III 612, Ibn el Athir VI 85.

[10] Тизенгаузен № 1197, Stickel, Handbuch I 97 № CXII, tab.

[11] Марков 27 № 378, внизу непонятное كوفلة, может быть, Ибн Доке Гевонда (115) или Ибндолк Асохыка (Ghazarian 57)? Нигде не упоминается об Ибрахиме и Джерире, имена которых находятся на Харунийских диргемах 170 г. (Тизенг. № 1099), и о Насре б. ал Джахме نصر بن الجهم, имя которого встречается на диргемах, чеканенных в Арминии в 174 (Nützel I № 960) и 177 гг. (Blau, Nachlese NZ VI—VII 13 № 16. К сожалению Blau не дает центральной легенды Rev.). Неизвестно также, кому принадлежало имя عبد الله или عبيد الله на диргеме 178 г. (Тизенг. № 1243). Что это, по всей вероятности, не Убейдаллах б. Махди, видно по типу монеты.

[12] Tabari III 629.

стям, которыми он владел уже раньше, а это были следующие области: Джибал, Табаристан, Дунбавенд, Кумис, Армения и Азербейджан[1]. В 178 г. Фадл отправился в Хорасан[2]. Якуби[3] рассказывает еще о неудачном походе на крепость Хамзин (حمزين), после которого Фадл покинул Армению, оставив своим заместителем Омара б. Эйюба ал Кинани. Потом он, по словам Якуби, из Ирака прислал в Армению в качестве сборщика податей Абу Саббаха, а в качестве военного начальника Саида б. Мухаммеда ал Харраши ал Лехеби. Но жители Бердаы напали на Абу Саббаха и убили его. Начались беспорядки, восстал Абу Муслим аш Шари. Тогда Фадл назначил наместником Армении Халида б. Язида б. Усейда ас Сулеми и отправил туда Абдалмелика б. Халифу ал Харашп с 5000 войска. Но войско это было разбито аш Шарием. После этого Рашид назначил наместником Аббаса б. Джерира б. Язида б. Джерира б. Абдаллаха ал Беджели, а для войны с Шарием — Ма'дана (معدان) ал Химси с 6000 войска. Но и этот полководец потерпел поражение и был убит. Тогда Рашид послал Яхъю ал Харашп во главе 12000 войска и Язида б. Мазъяда с 10000 войском. В Азербейджане к этому времени поднялся Мухальхиль ат Темими. Против него выступил Яхъя ал Харашп, в то время, как Язид пошел на Шария. Оба полководца имели полный успех. После усмирения Азербейджана Яхъя соединился с Язидом. В это время аш Шари умер[4]. Его преемника, Сакина б. Мусу ал Бейлекани Яхъя взял в плен и отправил в Багдад.

После усмирения Армении Рашид назначил наместником этой области Мусу б. Ису ал Хашими, который пробыл в Армении год. При нем опять начались беспорядки. Следующий наместник, Яхъя ал Харашп опять восстановил порядок в стране.

Из этого рассказа Якуби видно, что следующим назначенным халифом наместником Армении после Фадла был Аббас б. Джерир[5]. Остальные лица: Омар б. Эйюб, Абу Саббах, Саид б. Мухаммед и Халид б. Язид, находились в подчинении у Фадла. О них Ghazarian в своем списке и не упоминает,

---

[1] Tabari III 612. [2] Tabari III 631. [3] II 516.

[4] Так как Фадл покинул Армению, вероятно, в 177—178 г., а Муса б. Иса уже в 178 г. был наместником, то для восстания Абу Муслима получается 177—178 г. На стр. 495—496 тот же Якуби говорит о восстании другого аш Шария, Валида б. Тарифа, вспыхнувшем в Месопотамии, по его словам, в 179 г., по Табари (III 631) уже в 178 г. Для усмирения этого восстания тоже были посланы один за другим два полководца, которые ничего не сумели сделать: Муса б. Хазим ат Темими и Муаммир б. Иса ал Абди; второй поплатился даже жизнью. Наконец, был послан Язид б. Мазъяд аш Шейбани, который убил аш Шария в Рамадане 179 г. (Ibn Challikan № 794, 830, Ibn el Athir VI 98, Tabari III 638, Weil II 147). Сходство несомненно и, не будь различия в именах воевавших с двумя Шариями полководцев, можно было бы подумать, что здесь речь идет об одном и том же восстании, вспыхнувшем в Джезире и перекинувшемся и в Армению.

[5] Ghazarian № 37.

но вставляет еще некоего Саида б. Салима ал Бахили (سعيد بن سلم الباهلى)[1]. Этого Саида он, очевидно, перенял от Белазори, у которого преемник Фадла действительно так называется[2], но Ghazarian упустил из виду, что про Саида упоминает и Якуби, но позднее. Очевидно, данное место у Ghazarian'а следует исправить и преемником Фадла считать не Саида, а упомянутого у Якуби Аббаса.

Следующим после Аббаса наместником Якуби называет Мусу б. Ису ал Хашими[3]. Имя этого Мусы находится на одном арранском фельсе 178 г.[4] Так как он пробыл в стране год[5], то для наместничества следующего губернатора, Яхъи ал-Хараши[6], мы получим 179 г. Этот же самый год значится и на одном армянском диргеме Киевского клада с именем Яхъи. Так как на фельсе, чеканенном в ал-Бабе в 178 г.[7], тоже имеется имя Яхъя, то возможно, что, Яхъя начал править Арменией уже в 178 г. Однако, одинаково возможно, что эта монета чеканена еще в то время, когда Яхъя, не будучи еще наместником Армении, находился на северной окраине для военных действий против аш-Шария. С этой датировкой вполне согласуется сообщение Киндия о назначении Мусы б. Исы в 179 г. наместником Египта,[8] и Ибн-ал-Асира[9] о том, что в 180 г. Яхъя ал-Хараши был назначен наместником Мосуля. Преемником Яхъи в Армении, по словам Якуби, был Ахмед б. Язид б. Усейд ас-Сулеми[10]. На армянском диргеме 180 г. из Киевского клада никакого наместника не названо. Подобные диргемы — этого же самого типа и без имени наместника — до сих пор были отмечены для 179 и 181 гг.[11] Вероятно, эти диргемы чеканены именно этим Ахмедом, хотя из слов Якуби[12] трудно заключить, чтобы этот Ахмед продержался в стране так долго.

Преемником Ахмеда Якуби называет Саида б. Сельма б. Кутейбу ал-Бахили, который в 180 г. был наместником Джезиры[13]. По показанию Табари[14], он состоял наместником Армении в 182 г. Ghazarian в данном месте о нем не упоминает, но это, очевидно, неправильно, так как это имя

---

[1] Ghazarian № 36.

[2] Список Белазори вообще очень краток. У него после Рауха б. Хатима следует сейчас же Хузейма б. Хазим, затем Язид б. Мазъяд аш Шейбани, затем Убейдаллах б. Махди, затем Фадл б. Яхъя, затём Саид б. Сельм, затем Мухаммед б. Язид б. Мазъяд. В общем порядок наместников тот же, как у Якуби, но с большими пропусками.

[3] Jaqubi II 517, Ghazarian № 38. [4] Тизенгаузен № 1255. [5] Jaqubi II 517.

[6] Ghazarian № 39. [7] Тизенгаузен № 1254, Nützel I № 2177. [8] Kindi 137.

[9] VI 105. [10] Jaqubi II 517, Ghazarian № 40. [11] Тизенгаузен № 1262, 1307.

[12] Jaqubi II 517: ثم ولى الرشيد احمد بن يزيد بن اسيد السلمىّ فلما قدم وثب به من كان فى البلد من اهل خراسان ممّن قدم مع الحرشىّ وقبل الحرشىّ وقاتلوه وتعصّبوا عليه وقالوا لا سمع لك ولا طاعة فولّى الرشيد سعيد بن سلم بن قتيبة الباهلىّ الخ.

[13] Tabari III 645. [14] Tabari III 647.

встречается и на монетах этого времени — на диргемах 181 и 182 гг.[1] Далее у Якуби следуют Наср. б. Хабиб ал-Мухаллеби[2] и Али б. Иса б. Махан[3], о правлении которых прочие историки не упоминают вовсе. Только Табари говорит о прибытии Али б. Исы из Хорасана к Рашиду в 183 г.[4] В 183 г. наместником Армении и Азербейджана был назначен Язид б. Мазъяд аш-Шейбани[5], который оставался в этой должности вплоть до своей смерти, последовавшей в 185 г.[6] Имя его встречалось до сих пор на арранских диргемах 183[7] и 184 гг.[8] В Киевском кладе находился армянский диргем 185 г. с этим именем. Преемником его Якуби[9] называет Хузейму б. Хазима, которого отсюда перенял в свой список и Ghazarian[10]. Но это, очевидно, неправильно. Табари[11] говорит совершенно положительно, что в 185 г. вместо умершего Язида б. Мазъяда наместником Армении был назначен сын его Асад б. Язид. То же самое показывают и монетные данные. Имя اسد بن يزيد встречается впервые на арранском диргеме 184 г.[12] и на арранском фельсе того же года[13] — очевидно, он уже при отце занимал некоторый административный пост в стране. Затем это имя встречается на армянских и арранских диргемах 185 и 186 гг.[14] и на арранском фельсе 185 г.[15] Асаду наследовал в должности наместника тоже еще не Хузейма б. Хазим, а брат Асада, упомянутый у Ghazarian'а между Ахмед б. Язидом и Наср б. Хабибом под № 41, Мухаммед б. Язид б. Мазъяд. Из арабских авторов об этом Мухаммеде упоминают только Белазори[16] и Ибн-Халликан[17]. Его имя встречается довольно часто на нумизматических памятниках данного времени: на армянских и арранских диргемах 186 и 187 гг.[18] и на арранском фельсе 186 г.[19]

После этого Мухаммеда в должности армянского наместника следует Хузейма б. Хазим[20]. Табари упоминает об этом Хузейме в качестве армянского наместника под 189 г.[21] Имя его встречается на армянских и арранских диргемах начиная с 187 г. и кончая 191 г.[22] (также на дебильском

---

[1] 181 г.—Lavoix I № 775, Codrington, Some rare oriental coins, Num. Chron. 4 ser. II 270; 182 г. — Тизенгаузен № 1332.

[2] Jaqubi II 518, Ghazarian № 42. [3] Ghazarian № 43. [4] III 648—649.

[5] Ghazarian № 44, Tabari III 648, Ibn Challikân, ed. Wüstenfeld № 830, Jâqubi II 518.

[6] Tabari III 650. [7] Nützel I 954. [8] Тизенгаузен № 1362. [9] II 519. Также армянские источники Petermann'a. [10] Ghazarian № 45. [11] III 650.

[12] Тизенгаузен № 1361. [13] Тизенгаузен № 1370. [14] Тизенгаузен № 1388, 1389, 1405, 1407. [15] Тизенгаузен № 1390. [16] Белазори 210. [17] Ed. Wüstenfeld № 830.

[18] Тизенгаузен № 1406, 1424, Nützel I № 956, Тизенгаузен № 1422.

[19] Zambaur, Contributions № 60, Nützel I № 2171, 2172. В коллекции Вельяминова-Зернова находится дебильский фельс (18)7 г. с именем Мухаммед б. Язид.

[20] Jaqubi II 519, Ghazarian № 45. [21] III 705.

[22] Арран 187—191 г. (Тизенгаузен № 1423, 1439, 1458, 1484, 1499), Арминия 188—191 г. (Тизенгаузен № 1440, 1461, 1482, 2816).

фельсе 187 г.)[1]. Относительно продолжительности этого правления показания историков очень резко расходятся. Так, Якуби говорит, что Хузейма правил Арменией меньше года, а St. Martin, который следует показаниям армянских историков, заявляет, что Хузейма был наместником в продолжение 15 лет, до 818 (203) г.[2] Нумизматические памятники показывают, что правление Хузеймы продолжалось 4—5 л., с 187—191 г.

Дальше у Якуби следует Сулейман б. Язид б. ал-Асамм[3], дряхлый старик. На одном арранском диргеме 192 г. находится имя سليمن بن الاصم[4], очевидно, это—тот же سليمن بن يزيد بن الاصم, о котором упоминает Якуби. Тизенгаузен читал это имя سليمن بن الاضب и высказал предположение, что этот Сулейман б. ал-Адаб—тот же Сулейман, о котором говорит Гевонд[5]. По времени, однако, лучше подходит Сулейман, упомянутый у Якуби, так как Сулейман Гевонда был назначен на эту должность еще Убейдаллахом б. Махди. Представляется невероятным, чтобы эти два Сулеймана, т. е. упомянутые у Гевонда и у Якуби, были тожественны, так как характеристика их у обоих авторов слишком различна[6]. Первым прочел имя отца как بن الاضب Frähn[7]. При «filius el Aszabbi» он поставил вопросительный знак. От него переняли это чтение Nesselmann,[8] Petermann[9] и Тизенгаузен[10]. Nützel[11] не решился читать это имя так, и, скопировав куфические буквы надписи, поставил чтение Frähn'а рядом, с вопросительным знаком. Dorn[12] вместо загадочного слова поставил три точки. Марков[13] и Шерцль[14] никакого чтения не дают. На Эрмитажном экземпляре последняя буква явно закруглена, так что чтение بن الاصم не подлежит сомнению. На изображении Берлинского обломка в каталоге Nützel'а[15] тоже чтение الاصم, мне кажется, правильнее прежнего чтения الاضب. А в виду этого не подлежит сомнению, что Сулейман монет и Сулейман Якуби — одно и то же лицо.

Дальше у Якуби следуют: Аббас б. Зофар ал-Хилали[16], и, последний наместник при Рашиде — Мухаммед б. Зухейр б. ал-Мусайиб ад-Даббн[17]. Прочие историки о них не упоминают вовсе. Имя Аббас б. Зофар встречается на арранском диргеме 193 г.[18] и на арранском фельсе 197 г.[19] Если эта

[1] Марков 914 № 520a. [2] St. Martin I 343, на стр. 417 даже 20 лет: 798—818. Также Petermann l. c. 7. [3] Ghazarian № 46. [4] Тизенгаузен № 1522. [5] Пер. Патканьяна 115.

[6] Jaqubi II 519: وولّى سليمن بن يزيد بن الاصمّ العامريّ وكان شيخا عفيفا ضعيفا (? ومغفّلا فضعف حتى لم يكن له امر يجوز حتى كاد ان يُغلَبَ على البلد وولى الرشيد العباس الخ.

[7] Recensio 1** № 245. [8] Die orientalischen Münzen in Königsberg 56 № 193. [9] Ц. c. 15. [10] Тизенгаузен № 1522. [11] Nützel I № 958. [12] Dorn, Inventaire 30 № 371. [13] Марков 34 № 574. [14] Шерцль № 6088. [15] Taf. IV № 958. [16] Jaqubi II 519, Ghazarian № 47. [17] Ghazarian № 48. [18] Тизенгаузен № 1549. [19] Zambaur, Contributions 30 № 64.

последняя дата прочтена правильно, то приходится полагать, что Аббас был наместником два раза. Эйюб б. Сулейман, имя которого встречается на диргемах 192 и 193 гг.,[1] и Яхъя б. Зофар, имя которого находится на армянском диргеме 193 г.,[2] нигде, кроме монет, не упоминаются.

Вообще, на монетах этого времени весьма часто попадаются такие имена, которые легко можно было бы объяснить родственными связями их носителей с наместниками данных областей. Так, известны два сына Язида б. Мазъяда: Асад и Мухаммед, имена которых, как мы видели, чеканились на монетах. На некоторых диргемах 189 г. с именем Хузейма б. Хазим, битых в Арминии и Арране, упоминается еще некий Бишр б. Хузейма[3]. Точно также во время губернаторства Сулеймана б. Асамма и Аббаса б. Зофара на некоторых армянских монетах выписывались имена Эйюб б. Сулейман и Яхъя б. Зофар.

На диргемах 190 и 191 гг., битых в Арминии, наряду с именем Хузеймы б. Хазима встречается еще имя Исмаил б. Ибрахим[4]. Lane Poole[5] предлагает на армянском диргеме 191 г., вместо اسمعيل بن ابرهيم, читать سعيد بن سلم. В самом описании монет Lane Poole не решился дать какого бы то ни было чтения, а ограничился скопированием тех знаков, которые он видел на своем экземпляре: للعبى بن سساه. В экземпляре данного каталога, принадлежащем Азиатскому Музею, рукою Тизенгаузена сбоку приписано الهيثم بن بشر? Имя اسمعيل بن ابرهيم до сих пор встречалось на диргемах 190[6] и 191 гг.[7] На изображении такого диргема у Tornberg'а имя اسمعيل بن ابرهيم совершенно ясно. На каирском диргеме, очевидно, находится нечто другое. Rogers[8] читал السرلسار. Нечто вроде предложенного Тизенгаузеном имени الهيثم بن بشر находится у края аверса между колечками на одном диргеме 190 г., битом в Арминии, с именем خزيمة بن / خازم на реверсе, и находящемся в Берлине[9]. Сочетание букв, которое дает Lane Poole, по моему, лучше читать الهيثم بن بسّام. Правда, на изображении у Nützel'а имени بسام никак прочесть нельзя, но там нет и بشر, а только بن سس. Некий الهيثم بن بسام упоминается у Табари[10] в рассказе о преследовании Мервана II Абдаллахом б. Али, как лицо, участвовавшее при взятии Дамаска. В том же рас-

---

[1] Арминия 192 г., Арран 193 г. (Тизенгаузен № 1513 и 2819). [2] Тизенгаузен № 1543.

[3] Тизенгаузен № 1461, 1458 см. S. de Sacy, Anthologie gramm. 392.

[4] Тизенгаузен № 1482, 2816. [5] Lane Poole, Khedivial Library № 441 note.

[6] Frähn, Mscr. см Тизенгаузен № 1482, Tornberg, Symbolae III 10 № 16 tab. II, Bartholomaei, 4-me lettre à Soret 42 № 8 (Revue belge de numism. 4 ser. II).

[7] Тизенгаузен № 2816, Bartholomaei l. c. № 9, Nützel I № 964.

[8] Catalogue (Num. Chron. 3 ser. III 242 № 321). [9] Nützel I № 963, Taf. IV.

[10] III 48.

сказе упоминается и о некоем بشر بن خزيمة الاسدى, вместе с Хишамом б. Амром ат-Таглеби, правившем в 132 г. Мосулем [1]. Имя بشر بن خزيمة встречается на диргемах 189 г., чеканенных в Арране и Армении [2]. Промежуток в 60 лет между первым выступлением и упоминанием па монетах, конечно, чрезвычайно велик, но в виду того, что оба эти имени, и особенно сочетания имен, весьма редки, мне все-таки кажется не совсем лишенным возможности, что упоминаемые у Табари лица те же, что упоминаемые на монетах. Рядом с Хейсем б. Бессамом Табари упоминает о некоем военачальнике Бессаме б. Ибрахиме. Если этот последний — отец Хейсема, то вполне возможно, что сам Хейсем в 132 г. был еще очень молод.

Диргем с именем اسد بن يزيد на реверсе чеканен не в 192 г., каковой год у Frähn'a [3] помечен вопросительным знаком, а в 195 г. Его, вероятно, следует объяснить употреблением старого штемпеля. Итак, предлагаемый мною список наместников Армении при Рашиде следующий:

169—170 г. خزيمة بن خازم التميمى Хузейма б. Хазим ат Темими (Ghaz. № 30).

170 г. يوسف بن راشد السُلمى Юсуф б. Рашид ас Сулеми (Ghaz. № 31).

171—172 гг. يزيد بن مزيد بن زائدة الشيبانى Язид б. Мазъяд б. Заида аш Шейбани (Ghaz. № 32).

172 г. عبد الكبير بن عبد الحميد العَدَوى Абдалкебир б. Абдалхамид ал Адави (Ghaz. № 34) 173 г. سليمان? Сулейман?	в подчинении у عبيد الله بن المهدى Убейдаллах б. Махди (Ghaz. № 33).

175 г. الفضل بن يحيى البرمكى Фадл б. Яхъя ал Бармеки (Ghaz. № 35).

177 г. عمر بن ايوب الكنانى Омар б. Эйюб ал Кинани ابو صباح (على الخراج) Абу Саббах سعيد بن محمد الحرانى (على الحرب) Саид б. Мухаммед ал Харрани خالد بن يزيد بن اسيد السُلمى Халид б. Язид б. Усейд ас Сулеми	в подчинении у الفضل بن يحيى البرمكى Фадл б. Яхъя ал Бармеки

178 г. العباس بن جرير بن يزيد البجلى Аббас б. Джерир ал Беджели (Ghaz. № 37).

---

[1] III 47. [2] Тизенгаузен № 1458—1461. [3] Recensio 1** № 244.

178 г. موسى بن عيسى الهاشمى Муса б. Иса ал Хашими (Ghaz. № 38).
179 г. يحيى الحرشى Яхъя ал Хараши (Ghaz. № 39).
179—181 г. احمد بن يزيد بن اسيد السُلمى Ахмед б. Язид б. Усейд ас Сулеми (Ghaz. № 40).
181—182 г. سعيد بن سلم بن قتيبة الباهلى Саид б. Сельм б. Кутейба ал Бахили (Ghaz. № 36).
182 (?) г. نصر بن حبيب المهلبى Наср б. Хабиб ал Мухаллеби (Ghaz. № 42).
183 г. على بن عيسى بن ماهان Али б. Иса б. Махан (Ghaz. № 43).
183—185 г. يزيد بن مزيد الشيبانى Язид б. Мазъяд аш Шейбани (Ghaz. № 44),
184—186 г. اسد بن يزيد بن مزيد Асад б. Язид б. Мазъяд.
186—187 г. محمد بن يزيد بن مزيد Мухаммед б. Язид б. Мазъяд (Ghaz. № 41).
187—191 г. خزيمة بن خازم التميمى Хузейма б. Хазим ат Темими (Ghaz. № 45).
192 г. سليمان بن يزيد بن الاصمّ العامرى Сулейман б. Язид б. ал Асамм ал Амири (Ghaz. № 46).
193 г. العباس بن زفر الهلالى Аббас б. Зофар ал Хилали (Ghaz. № 47).
193 г. محمد بن زهير بن المسيّب الضبّى Мухаммед б. Зухейр ад Дабби (Ghaz. № 48).

Р. Р. Фасмер.

Каменные статуи рыб-вишапы на Кавказе и в Северной Монголии[1].

В минувшем году на одном из заседаний Яфетического Института Российской Академии Наук[2] Н. Я. Марр прочел сообщение «Согдийское kp рыба, вода (из яфетической палеонтологии)». В сделанном сообщении, пока еще не опубликованном, Н. Я. Марр прослеживает эквиваленты яфетического двухсогласного корня kp и различные его дериваты как в этнических названиях, так и в связываемых с ними по корню названиях из области животного царства, в данном случае с рыбою. Только небольшая часть исследовательской работы в этом направлении, часть, касающаяся Каппадокии и Кавказа (корень kp с падением kv), по связи их с этническою единицею кас'ов (касситов) и тем же животным, рыбою, легла в основу появившейся в свет работы Н. Я. Марра «Каппадокийцы и их двойники»[3].

Настоящая моя заметка не является ответом на обращенный Н. Я. Марром к исследователям материальной культуры вопрос о том «не известны ли им факты, выявляющие значение культа рыбы в Каппадокии с Катаониею и в пределах Кабарды .... когда то населявшихся, если допустить правильность нашего анализа, народами одного и того же происхождения»[4]. Моею целью является теперь лишь напомнить об одном уже хорошо известном случае яркого проявления культа рыбы в Закавказьи и напомнить установленный яфетидологами факт связи рыбы не только с давшим свое имя целой стране и морю (Кавказ и Каспий) племенем kas‖kou, но и с другим хорошо на Кавказе, да и вне его, известным племенем kol

[1] Настоящее сообщение прочитано мною в заседаниях Яфетического Института Рос. Ак. Наук 27-го апреля 1923 г. и Разряда Археологии Кавказа и Яфетического мира Рос. Ак. Ист. Мат. Культ. 26-го июня того же года.

[2] В заседании 23-го сентября 1922 г

[3] ИРАИМК, II.

[4] Там же, 334.

(kol-q ← skol || sku), то есть с колхами, сколотами || скифами. При этом я оставляю здесь без внимания совершенно необоснованное утверждение Х. Самуеляна, который, затронув весьма ответственный вопрос о тотемах населения Армении и причисляя к таковым до 37 животных, в числе их таких как зайца и лягушку, решительно отрицает обоготворение рыбы, находя это, к тому же, и естественным, так как рыба, по его словам, не обладала достаточною силою, чтобы внушать к себе уважение человека[1].

Затрагивая вопрос о почитании рыбы в Закавказьи и в частности именно в Армении, я имею в виду фактический материал, тот богатый материал, который дают как эпиграфические памятники, халдские надписи, указывающие на существование в пределах Эриванской губернии за много сотен лет до Р. Х. капища бога-рыбы, главы вишапов, Тейшбы, так и вещевые памятники, подлинные статуи из камня этих самых рыб, памятники архаического Кавказа, обнаруженные Гарнийскою экспедициею на Гехамских горах Армении близ Севанского озера, и на этом материале обосновываю я дальнейшее мое изложение.

Гехамские вишапы, достигающие иногда более 4 метров, не возбуждают своею формою никакого сомнения в том, что мы имеем дело с каменною статуею рыбы. Особенно характерна голова с рыбьим глазом и жабрами, да и самая отделка камня явно отмечает округленные формы рыбьего тела. Эти памятники Гехамских гор украшены рисунком разного содержания. Сейчас отмечаю наиболее характерные из них, а именно свешивающуюся бычью шкуру, бараньи головы одна над другою и птиц, возможно аистов. Самая схема орнамента вполне подтверждает предположения открывших эти памятники Н. Я. Марра и Я. И. Смирнова о стоячем положении вишапа головою кверху, так как рисунок идет не в горизонтальном, а в вертикальном направлении.

Творцами этих каменных рыб не могли быть халды потому, что первые ванские цари, проникшие в интересующий нас район, были Сардур и сын его Руса, из которых первый упоминает о стране Удури-Этиуни[2], а второй говорит про храм бога вишапов (Тейшбы), но не про построение им такого храма, а про восстановление древнего культового места: ᵈDEUS ⁱTeišba ini ⁱTEMPLUM badu̯ie šidištubi «ᵈбога Тейшбы этот ⁱхрам разрушенный я восстановил»[3]. Следовательно, Руса сын Сардура, в VIII веке до

---

[1] Тотемизм в Армении, Вестник Научного Института Армении (на армянском языке), I—II, 1921—1922. С содержанием этого исследования я ознакомлен из доклада А. Н. Генко, читанного 11-го сентября 1923 г. в Разряде Арх. Кав. и Яфет. мира Рос. Акад. Ист. Мат. Культ.

[2] Атамханская надпись, МАК, V, 115 стк. 7.

[3] Севанская надпись из Келаны-Кирланы, МАК, V, 124, 130, стк. 17.

н. э., уже застал здесь храм вишапов, очевидно существовавший до его прихода в пределы Этиуни.

Таким образом, с бо́льшим основанием можно приписать каменных рыб местному в то время населению, а не пришлым ванским завоевателям, воздвигавшим храмы своему богу Халду и имевшим Тейшбу не на первом, а на втором месте своей божественной троицы. Таким туземным населением могли быть этиуны, скифо-колхи и расены-урарты. Последние несомненно были в пределах Эриванской губернии по бассейну Аракса, до сих пор носящему их этническое имя. К тому же, топонимика края, по свидетельству даже халдских надписей, содержит не мало расенских названий [1]. Но, все же, сама область носила не расенское имя — Этиуни, часть которой Удури-Этиуни упоминается Сардуром около Атамхана [2], то есть у самых Гехамских гор, места нахождения каменных рыб-вишапов. Естественно, что внимание наше должно с особым интересом обратиться к этому этническому термину и что в нем можно ожидать разрешения вопроса о господствующей племенной среде. К сожалению, точного ответа на поставленный вопрос пока не находим.

Н. Я. Марр дает два возможных толкования термина Этиуни (E-tı-un-ı), основу которого tı возводит или к ten || tın с его аффрикатными разновидностями, ṫen || ṫın, следовательно к племенным названиям чанов-ионов, или к tı ⟶ dı, осложненным аффрикатами ďı || d̂ı и d̂u || ďgu, на высшей ступени squ, то есть к скифам и колхам [3]. Если первое толкование, при условии отпадения плавного n в паузе, представляется наименее сложным и если Этиуни является носителем ионского названия, то все же наличие колхов-скифов в его районе не отрицается ни топонимикою края, ни историческими сведениями о колхах, зафиксированное местопребывание которых отодвигается на запад, в район нынешнего Лазистана.

В то же время, в случае предпочтения первого объяснения разбираемого термина и признания принадлежности этиунов к числу ионских племен, есть достаточное основание видеть в них налегающий слой на другое древнейшее население, слой уже железного века, потому что носители его ионы, нужно полагать, позднейшие пришельцы в этом крае и несомненно являются таковыми в ближайшем сюда Припонтийском районе, где они покрыли собою когда то скифское население Колхиды. В таком случае, древнейшие памят-

[1] Н. Я. Марр, Надпись Сардура II, сына Аргиштия, в Даш-Керпи, ЗКМ, В—I, 6—10, 12—15.

[2] Атамханская надпись, МАК, V, 115. Относительно чтения Uduri — Etiuni см. Н. Я. Марр, Надписи Сардура второго из раскопок ниши на Ванской скале, Археологическая экспедиция 1916 года в Ван, изд. РАО, 1922, 45, ср. там же надп. III, 48.

[3] Термин «скиф», ЯС, I, 91—92.

*

пики должны принадлежать до ионскому населению области, известной по халдским надписям под именем Этиуни.

Каждому из указанных племен, и скифам и ионам, присущи свои животные, носящие названия одного корня с этническим именем. По данным лингвистических изысканий таковыми являются для ионов — конь, а для скифов — олень и рыба[1]. И если анализ языковых материалов не дает пока явного перевеса ни одному из приведенных выше определений этнической принадлежности древнего населения области Этиуни, то материал археологический, в этом направлении, дает некоторые указания: в районе западного берега Севанского озера господствующее положение занимали этиуны, племя невыясненного происхождения, именем которых, во времена халдских нашествий, то есть в IX—VIII веках до н. э., называлась вся область от Севанского озера до Карса-чая, но в то же время не устраняется и наличие здесь расенского племени урартов, отложивших свое этническое имя в топонимике края и обоготворявших птицу, разновидность которой, аист, почитался священным у расенов-пеласгов[2], не отрицается и наличие здесь скифов-колхов, независимо от этнической принадлежности этиунов. Поэтому, естественно, что гибридное древнейшее местное население области, ее до этиунского периода если этиуны были ионами, то есть колхо-расы или колхо-рахи (kol-rah, ср. халдское kaal-raqi, название города, может быть нынешнего Карса) воздвигло каменные статуи богов-рыб, украшенных птицами (аистами) и жертвенными животными бараном или быком. В этом случае, то есть при предпочтительном признании за этиунами ионского племени, а не скифского, лишь выявляется необходимость отнесения каменных вишапов Гехамских гор к предшествующему их господству периоду, и во всяком случае ко времени не ранее второго тысячелетия, так как этиуны уже известны халдам в самом начале первого.

Вопрос о взаимоотношениях птицы с вишапом уже давно затронут Н. Я. Марром: по его словам «близость птицы-паскунджа к змию-вишапу, захватчику вод, хотя бы и враждебная, в нашей памяти, вызывает сочетание птицы с рыбою, рыбой-великаном, божеством вод, то есть архаичным вишапом, засвидетельствованное циклом скульптурных произведений с датой многих веков до Р. Х.,—вишапов яфетического мира, пока известных лишь в пределах Армении и Грузии и находящих поддержку в клинописных текстах того же яфетического района на халдском языке»[3].

[1] Там же, 92, 117.

[2] Н. Я. Марр, К вопросу о происхождении племенных названий этруски и пеласги, ЗВО, XXV, 333; S. Reinach, Cultes, mythes et religions, II, 243, III, 72—73.

[3] Н. Я. Марр, Ossetica-Japhetica, ИАН, 1918, 2091.

Если столь ярко выраженные рыбы-вишапы действительно обнаружены пока только у Севанского озера, то все же круг их распространения не может ограничиваться даже одним Закавказьем. Дело в том, что не только вишапы с. Мурджахета, Ахалкалакского уезда Тифлисской губернии, но и часть вишапов Гехамских гор отделяется от другой их части, от тех, в которых ярко выражены рыбьи формы. Мы имеем две разновидности: вишапов и вишапоидов, то есть пережиточных вишапов, сохранивших тот же орнамент, но уже со стилизованным глазом и жабрами на верхнем крае четырехугольного каменного обелиска. Однако, совместное нахождение последних с реальными рыбами-вишапами на Гехамских горах и одинаковая их орнаментовка объединяют обе разновидности в общую массу культовых памятников одного значения.

Такие вишапоиды могут быть прослежены и в других районах, например, на Северном Кавказе в курганных погребениях станицы Усть-Лабинской и Зубовского хутора Майкопского отдела[1]. Тут каменные статуи вдвое меньше гехамских, они не достигают и двух метров, и по внешнему виду в них усматривается форма рыбы только по сравнению с вишапами Армении. Так, на памятнике Зубовского хутора имеется рисунок двух видов: выпуклый и резной, из чего следует заключить об орнаментировании его в два приема. Аналогию находим и на гехамских рыбах-вишапоидах, на которых нанесенные резною техникою христианские кресты несомненно позднейшего происхождения. На зубовском камне резным способом изображены топор, меч и колчан, а выпуклым представлен рыбий глаз с одного края и животный орнамент с другого, причем характерный для такого рода памятников рыбий глаз повторяется ровно два раза в симметричной постановке на противоположных сторонах четырехгранного столба. Животный орнамент состоит из двух больших кругов, каждый с фантастическим зверем внутри, из цепи и дракона под нею.

Дракон на зубовском камне представлен в виде собаки с разинутою пастью, то есть морским чудовищем, о котором мне уже приходилось говорить в другом месте[2]. Это яфетический гер, имя которого пережиточно сохранилось в живых кавказских языках[3] со значением то «волка» (чанское gweri), то «змеи» (мегрельское gueri). Родство волка ‖ собаки со змеею проявляется не только в языках шипящей группы, оно, повидимому, если не обще яфетическое явление, то во всяком случае не единичный факт в язы-

[1] Ст. Усть-Лабинская, Отчет Арх. Ком. за 1903 г., 67; Зубовский хутор, Отчет Арх. Ком. за 1900 г., 39—40.

[2] Собака ← змея ← вода на архаических памятниках Кавказа, ЗКВ, I.

[3] Н. Я. Марр, Термин «скио», ЯС, I, 130—131.

ках сибилянтной ветви, так как и в грузинском языке, как указывает мне Н. Я. Марр, термин волк || собака имеет архетипом змею. Это явствует из того, что армянское gayl волк должно иметь соответствием в грузинском gwel (guel), каковое и имеется в грузинском же, но в значении змеи (გუელი), по типу закономерных соответствий, например арм. ṫayr || груз. ṫwer (в написании ṫver) и др. Следовательно, грузинское gel (გელი) волк восходит к грузинскому же guel змея, а не является простым заимствованием армянского (gel ←) gayl волк.

Этот гер хорошо известен по вещевым памятникам Северного Кавказа. Это тот самый дракон, один из вариантов чудовищного змия Руймона, которого цепью тянет на небо Иелиа. Между прочим, и что весьма важно, он рожден оленем, значит гибридизируется со скифскою племенною средой. На зубовском памятнике, как уже указано выше, гер и рядом с ним помещенные животные представлены рельефно и по технике наложения рисунка родственны рыбьему глазу в верхней части камня, тогда как промежуточный орнамент, изображенный резьбою, является для них посторонним. Отбросив резные фигуры, как то топор, меч и колчан, мы получаем вполне подходящий для вишапов рисунок и прежде всего имеем во всем целом рыбу, то есть вишапа (змею — дракона — чудовищную рыбу), а на ней гера, значит собаку || вишапа — змия, существо тесно связанное с племенем геров (иберов).

Самый памятник найден в Кубанской области, в названии которой Н. Я. Марр усматривает наличие определенного этнического термина ku ← ko из kul ← kol, то есть того же, какой лежит в основе племени колхов-скифов, значит опять-таки тех же скифов, или одну из их племенных разновидностей [1].

Различие гехамских вишапов и кубанских вишапоидов заключается не только в их размерах и внешней более или менее ярко выраженной форме рыбы, но и в содержании орнамента. Гехамские представляют собою сочетание рыбы и птицы (коло-рахи), тогда как кубанский имеет на рыбьем теле фигуру дракона || собаки (кол-иберы). Сходство же их в том, что оба они принадлежат к одному кругу вишапов, памятников культового значения, и при том не одного только погребального, потому что и под камнем Зубовского хутора не оказалось никакого погребения, из чего делается вывод о случайном его присутствии в кургане [2].

Некоторая оговорка требуется по поводу сочетания рыбы с птицею,

---

[1] Там же, 120.

[2] Отчет Арх. Ком. за 1900 г., 39—40.

которые оба, как ныне выясняет палеонтология яфетической речи, принадлежат одному миру верхнего или нижнего моря || неба. При таком миропонимании допустимо совместное их помещение на культовых памятниках в пределах творчества одной и той же племенной среды, а не по причинам, вызванным гибридизацией. На это указывает, как будто бы, и то, что подобное сочетание мы, как увидим ниже, встретим и в районе Северной Монголии. Но, возможность наличия и здесь расенского племени вовсе не опровергается, хотя бы тем, что название части света as-ıa (← ⌈r⌉as-ıa) носит их же этническое имя [1].

В настоящее время вопрос о вишапах получает еще бóльший интерес с обнаружением нового материала. Слушатель Археологического Отделения Петроградского Университета, доктор А. П. Зельгейм, ознакомленный с гехамскими вишапами, обратил мое внимание на каменную статую с бросающимися в глаза очертаниями рыбы. Этот памятник происходит совсем из другого географического района. По любезно доставленным мне А. П. Зельгеймом сведениям, камень сфотографирован в 1913 году геологом И. Благовещенским в русском селении Туран, Урянхайского края Северной Монголии. Около 1908 года камень был перенесен к школьному зданию, а до того стоял верстах в двух от селения на холме широкой долины реки Уюка близ впадения в нее речки Турана на южных склонах Саянских гор [2].

Камень врыт в землю на $1\frac{1}{2}$ аршина, остальною частью, в $2\frac{1}{2}$ аршина, он возвышается над землею рыбьею головою кверху. В верхней части камня имеется ясное очертание рыбьего глаза, декоративно соединенного с жабрами, которые сплошною лентою отделяют глаз от остальной части орнамента. Далее, сверху вниз следует испорченная часть орнамента, а еще ниже фигуры птиц: три больших аиста, стоящих на одной ноге один под другим. Насколько можно судить по фотографии, в испорченной части орнамента, то есть под рыбьим глазом и под линиею жабер, представлено гнездо, над ним слабыми очертаниями выведен аист той же фигуры, как и преды-

---

[1] Из последних, не опубликованных, работ Н. Я. Марра по топонимике. Ср. as || os ← ros в термине осетин, Кавказские племенные названия и местные параллели, труды КИПС'а, 5, 1922, 3.

[2] Об этом камне вкратце упоминают С. Р. Минцлов, Памятники древности в Урянхайском крае, ЗВО, XXIII, 303—304 и J. G. Granö, Archäologische Beobachtungen von meinen Reisen in den nördlichen Grenzgegenden Chinas in den Jahren 1906 und 1907, Journal de la Société Finno-Ougrienne, 1909, XXVI, 7. Снимок с камня был, как мне сообщил А. А. Миллер, помещен в одном из популярных иллюстрированных журналов Петрограда.

За доставление сообщаемых мною ныне сведений приношу искреннюю благодарность А. П. Зельгейму, снесшемуся, по моей просьбе, с проживающим в Череповце. И. Благовещенским, которому, равным образом, обязан я настоящею моею заметкою.

дущие, но меньше размером, а правее его совсем неясная фигура, напоминающая трех птичек одну за другою, как бы накрывающих друг друга, и в целом — аиста с птенцами в гнезде.

Полного тождества гехамских вишапов с вишапом верховьев Енисея конечно нет, но тождество здесь невозможно и оно возбудило бы лишь сомнение в местном производстве памятника. Отсутствие такого тождества является более показательным, чем его наличие. Действительно, внешняя форма рыбы не та: туранский вишап сильно вытянут и сужается к закругляющейся рыбьей морде, и начертание птиц не то: на гехамских вишапах птицы стоят на обоих ногах и подняли клюв к голове рыбы, тогда как на туранском они стоят в более естественной позе на одной ноге, опустив длинный клюв. Но содержание памятников аналогично: вишап и здесь и там, и в обоих случаях украшен он фигурами птиц. Таким образом, на границе Северной Монголии, в верховьях Енисея, оказался культовый памятник с тем же взаимоотношением птиц к захватчику вод рыбе-вишапу.

Но это не все, дело в том, что туранский вишап не одиночен в Урянхайском крае: в том же районе Уюка можно проследить ряд стоячих камней, которые по отношению к туранскому будут такими же вишапоидами, как северо-кавказские по отношению к гехамским. Эти камни воспроизведены в изданиях В. В. Радлова, А. М. Позднеева и J. G. Granö[1]. Они, большею частью, четырехгранны и снабжены в верху двумя рыбьими глазами (кругами) на противоположных сторонах камня, имеют они и стилизованные жабры, изображенные то линиею, то точками[2]. Украшены камни надписями и разнообразными фигурами, весьма часто фигурами оленей, которые имеются также и на других сторонах упоминаемого выше туранского вишапа[3], объединяемого этою своею особенностью и наличием надписи со всею сериею привлекаемых сюда уюкских камней и каменных столбов, воспроизведенных в атласе Орхонской экспедиции.

Я не касаюсь здесь вопроса о наличии на уюкских камнях — пережиточных вишапах также и надписей, вопроса о том: позднейшего ли происхождения эти надписи или современны первоначальной отделке камня, так как вишап мог преемственно сохранить свои формы и тогда, когда творцы

[1] В. В. Радлов, Атлас древностей Монголии, труды Орхонской экспедиции, 1892; А. М. Позднеев, Монголия и Монголы, 1896, I; J. G. Granö, ц. с. Литературою пользуюсь по любезному указанию А. А. Спицына.

[2] J. G. Granö, ц. с., Taf. I fig. 2—4, Taf. II fig. 6—7, Taf. X; А. М. Позднеев, ц. с., I, рисунки на стр. 217, 220, 229—231; В. В. Радлов, ц. с., таблицы IV, 5, LXXII, 1, XCVI, 4

[3] Из письма П. Благовещенского к А. П. Зельгейму от 18 июня 1923 г. См. Inscriptions de l'Jénisséi, recueillies et publiées par la Société finlandaise d'archéologie, Helsingfors 1880, 15—16.

его дериватов уже познакомились с письмом. Во всяком случае не устраняется и то, что туранский вишап мог подвергнуться, как несомненно подвергались гехамские вишапы, разновременной орнаментировке, но в «глубокой древности» его не сомневается отметивший этот памятник С. Р. Минцлов[1]. Покрытие туранского камня-вишапа надписями, в случае их позднейшего происхождения, лишь свидетельствовало бы о том, что он осмыслен населением как принадлежащий к одной с его дериватами группе.

Культовое значение уряпхайских вишапов явствует и из краткой заметки, брошенной А. М. Позднеевым при описании отмеченных им в долине Тэмэ-хӯцзӯ каменных столбов. Местные жители, по его словам, чествуют «камень памятник», так как весь он оказался увешанным бараньими лопатками, нанизанными на веревочку[2], значит остатками того жертвенного животного, изображения голов которого украшают и гехамских вишапов. Приведу также указание Н. Благовещенского на то, что близ с. Туран есть озеро Тоджи-Куль, которое считается священным и в котором сойоты не позволяют русским ловить рыбу[3]. Какое то особое значение рыбы и священной водяной стихии пережиточно сохранилось в этой местности до наших дней. Как параллель, интересен и указанный мне Б. Я. Владимирцовым камень, замеченный А. Н. Казнаковым на берегу озера Долмо-нор по пути из Улан-даба в Кобдо. На камне высечены две стоящих на хвостах рыбы-змеи[4].

Упоминаемые мною памятники Северной Монголии обычно называются «олеными», так как в орнаменте их усматриваются фигуры оленей, то есть тех животных, которые играли столь видную роль в культуротворчестве скифской племенной среды, и название которых, также как и название рыбы, лежит в самом ее имени.

Июль 1923 года.

И. Мещанинов.

---

[1] Ц. с., 303—304.

[2] А. М. Позднеев, ц. с., I, 217.

[3] Из упомянутого выше его письма.

[4] А. Н. Казнаков, Мои пути по Монголии и Каму, труды экспедиции П. К. Козлова, Монголия и Кам, II, в. I, 9.

Туйский всадник.

(К вопросу о ранне-исторических связях между Уралом и Средней Азией).

В 1839 или 1840 году близ Починка Плюснина, расположеннаго возле д. Ковиной (Зародята тож) Сенькинской волости Пермского уезда Пермской губ. (ныне Пермского округа Уральской области), на земле крестьянина Плюснина, по прозвищу Зароденка, при расчистке лесного участка под пашню найдена металлическая фигурка всадника, сидящего на седле. Место находки расположено на левом берегу ключа, впадающего в речку Малый Туй в 240 саженях от последней, на небольшом выступе между логами. Оно лежит приблизительно в 5 в. от Камы[1].

Внешний вид фигуры воспроизводит прилагаемая таблица[2]. Размеры ее нижеследующие: высота 12,7 с., ширина (в ногах) 8,8 с., длина (в седле) 8,4 с.

Внутри фигура имеет полость, причем верхняя часть головы является крышкой к ней: она прикреплялась на шарнире к выступу на затылке. Крышка ныне плотно приделана к фигуре. Следов припоя однако не видно,

---

[1] Теплоухов Ф. А., Древности Пермской Чуди в виде баснословных животных (ДПЧ) Пермский Край, II, 1893, стр. 31. Затем данные архива Теплоуховых, хранящегося в Пермском Музее: Дела XIII и XV.

[2] При нижеследующем описании во многом пользуюсь прекрасным и за небольшими исключениями точным описанием Ф. А. Теплоухова, помещенным в вышеуказанной работе. Литература о Туйском Всаднике не ограничивается этой статьей. Впервые он издан П. И. Мельниковым, Дорожные записки на пути из Тамбовской губернии в Сибирь, Отечественные записки, 1841, т. XVIII, № 9. Затем он изображен у Aspelin I. R., Antiquités du Nord Finno-Ougrien, II, стр. 123. Описание фигуры дается Аспелином и в его работе De la civilisation préhistorique des peuples permiens. Travaux de la 3-me session du Congrés international des Orientalistes, II, 1878. Наконец изображение ее имеется еще в статье А. А. Спицына, Несколько статуэток... Изв. Арх. Ком., вып. 53, 1914. Все изображения сделаны от руки. Сама статуэтка ранее находилась в собрании Строгановых, а ныне находится в Отделе древностей Эрмитажа.

да и вообще с лицевой стороны крышка настолько искусно присоединена к голове, что при беглом взгляде на фигуру совершенно не заметна. Самый шарнир, на котором крышка подымалась, выпал и о его существовании мы можем судить лишь по сохранившемуся отверстию.

Размеры всадника не пропорциональны: голова слишком велика.

Головного убора всадник не носит. Ф. А. Теплоухов в своем, в общем очень хорошем описании фигуры, которой он в натуре не видел, ошибался, полагая, что он носит шапку. Наоборот, отлично распознаются короткие пряди волос, выступ же на темени является чубом. По сторонам лица спускаются длинные пряди, доходящие до плеч и кончающиеся завитками. Волосы не закрывают ушей.

Лицо всадника бородатое. Борода изображается крупными завитками, которых с каждой стороны по три. Над довольно толстыми губами усы, завивающиеся подо ртом. Нос небольшой, узкий в переносице, широкий внизу. Глаза с круглыми широко-раскрытыми зрачками. Торчащие уши придают лицу впечатление обезьяньего, увеличивающееся от низкого лба. Шеи не видно и голова всадника сидит прямо на туловище. Вероятно правильно указание А. А. Спицына, сделанное им в беседе со мной, что отсутствие шеи объясняется техническими причинами, а именно необходимостью оставить внутри всадника достаточно широкую полость.

С лица и кистей рук всадника счищена темная патина, почему они производят впечатление позолоченных, что и вводило в заблуждение многих исследователей, полагавших, что имеют дело с настоящей позолотой.

Всадник одет в кафтан, опускающийся ниже пояса, но не доходящий до колен. В тех местах, где кафтан лежит на бедрах, заметна его оторочка.

Кафтан образует мягкие складки, косо сложившиеся на туловище. Рукава кафтана длинные и доходят до кистей рук. Кафтан подпоясан: пояс, кажется, связан узлом, концы которого спускаются по сторонам седла. На кафтане бросается в глаза какой-то четыреугольник, занимающий левую часть груди: четыреугольник покрыт пересекающимися на подобие сетки линиями.

В правой руке всадник держит плеть в виде ремня, конец которой достигает спины, в левой — конец повода, имеющий вид петли: можно предположить, что повод некогда тянулся к голове ныне отсутствующего коня, хотя излом снизу руки сейчас и не ощутим.

На ногах у всадника обувь, подымающаяся выше колен. На правой ноге видны складки обуви, сходящиеся уголками. Обувь мягкая, форм ноги не передающая.

Седло, как выразился Ф. А. Теплоухов, — «в роде английского», но без стремян. На поверхности его можно заметить довольно редкие бо-

роздки пересекающиеся под острым углом, так что седло оставляет впечатление простеженного. Следы этих «стежков» видны и на внутренней стороне седла.

Фигура отлита из бронзы хорошего качества.

Всадник представляет в массе пермских древностей явление из ряда вон выходящее. Аналогии ему совершенно нет. Естественно, подымается вопрос, к какой культуре он принадлежал и какого искусства произведением он является.

Ф. А. Теплоухов ограничивается некоторым довольно общими предположениями... «естественно было бы предположить, что... всадник представляет привозный предмет восточного происхождения; но несомненно варварская работа фигуры, теплая шапка и одежда, опояска, отсутствие украшений и пр. показывают, что если мастеру, отлившему фигуру, и служили образцом произведения восточного искусства, то самая фигура приготовлена в северном климате».[1]

Как я уже сказал, «теплой шапки» всадник не носит. Опояска и отсутствие украшений едва ли являются достаточными основаниями для отнесения места изготовления фигуры в северные страны. Действительно ли складчатый кафтан всадника является теплой одеждой, весьма спорно: во всяком случае кафтаны носили и в весьма южных областях, например, в Иране.

Таким образом предположение Ф. А. Теплоухова вызывает больше сомнения. Вопрос должен быть подвергнут новому и детальному изучению, тем более что он может дать новый материал для изучения восточных сношений приуральского края, в свою очередь весьма важных для проблемы доисторических торговых путей на территории современной России.

Для разрешения вопроса о культурной принадлежности нашего всадника выясним прежде всего, в какой культурной обстановке он бытовал в Пермском крае. Тогда мы получим крайнюю дату, до которой он мог быть изготовлен. Для этой цели прежде всего нам важно узнать, не были ли найдены вместе с ним какие-нибудь другие предметы и если да, то какие. По выяснении этого, мы, для поверки, разсмотрим находки окрестного района вообще.

На поле Плюснина действительно был сделан ряд находок: все они относятся к годам, близким ко времени нахождения всадника, хотя и не одновременны с ним. Так как это поле по размерам небольшое, то мы имеем некоторые основания связывать друг с другом все предметы, найденные на нем.

---

[1] ДПЧ стр. 33.

Так, там были найдены (в 1840 и 1843 гг.[1]) две серебряные чаши с изображением человеческой фигуры и надписями на шрифте, повидимому близком к пехлеви, но до сих пор не читаемом[2], затем 11 сасанидских монет, начиная от царя Иездегерда II вплоть до Хосроя II (441—628 гг.)[3], железный топор, медный кельт (т. е. полый внутри топор[4]), наконец полая фигурка зверя с характерным точечным орнаментом на туловище[5] и четыреугольная бляха из серого сплава с изображением трех медвежьих голов[6]. Оба последние предмета типичны для ломоватовского периода пермского железного века. Под ломоватовским периодом я понимаю, следуя Ф. А. Теплоухову, ту культурную эпоху, которую А. А. Спицын называет эпохой VIII—IX вв. н. э. Для этой эпохи характерны следующие украшения: ажурные бляхи с изображением фантастических фигур животных, полые фигурки различных зверей, крупные конические привески, поясные бляхи и наконечники без украшающих насечек; шумящие привески еще весьма редки в это время и подвесок в виде настоящих утиных лапок еще совсем нет[7].

Для ориентировки в последующем кратко охарактеризую культуры приуральского края в интересующие нас эпохи.

В эпоху до н. э. (VII—II вв. по Тальгрену) нижнее Прикамье является центром так называемой ананьинской культуры, недавно так прекрасно обрисованной А. М. Тальгреном в его книге: La civilisation dite d'Ananino. В это время медь представляет материал доминирующий над железом, которое только начинает появляться. К той же эпохе относятся древнейшие городища края. В отношении произведений декоративного искусства несомненны связи этой культуры со скифским югом. Своею периферией ананьинская культура захватывает и пермский край.

В пьяноборскую эпоху (прибл. от I в. до н. э. по IV в. н. э. по Тальгрену) железо получает преобладающее значение. Из меди делаются лишь украшения одежды, все более и более многочисленные и разнообразные.

[1] Арх. Тепл., Дело XIII.

[2] Я. И. Смирнов, Восточное Серебро 42, 44; текст, стр. 6. Ср. ДПЧ, стр. 33.

[3] ДПЧ, стр. 33, Теплоухов Ф. А. Древности Пермской Чуди из серебра и золота и ее торговые пути (= ДПЧС и З). Пермский Край, т. III, 1895, стр. 24. Пагинация по отдельному оттиску. Монеты найдены в 1845 г.

[4] Альбом Волегова из архива Теплоуховых, лист 2, рис. № 4 и № 5 и текст к рисункам; топор изображен так же Aspelin, II, № 625.

[5] Изображение: Асп., II, 565. Находится в Эрмитаже.

[6] Изображение: Асп., II, 574. Находится в Эрмитаже.

[7] Вещественный инвентарь ломоватовской эпохи см. А. А. Спицын, Древности Камской Чуди по коллекции Теплоуховых (= ДКЧ), стр. 23—29.

Пьяноборской эпохе (известной лишь на юге пермского края) соответствует в средней части губернии гляденовская эпоха (наиболее характерное местонахождение возле дер. Гляденовой, в 25 верстах от Перми; I—IV вв.). Пока известны почти только жертвенные места этого времени. Это так называемые костища: т. е. скопления костей жертвенных животных и вотивных предметов. Судя по последним, уровень культуры был очень низкий. Хотя железо стало более употребительным, но медные украшения в техническом отношении значительно уступают пьяноборским; при том они дают совершенно другие формы. Много костяных изделий. На культурной базе гляденовской эпохи вырастает ломоватовская культура, являющаяся классической для пермского края.

Датировка ломоватовского периода VIII—IX веками, установленная А. А. Спицыным на основании аналогии с вещами других местностей России и отчасти находок монет, может быть несколько узка Я был бы склонен относить эту эпоху ко времени приблизительно VI—VIII в., основываясь на отсутствии арабских монет в местонахождениях этого периода: сасанидские же монеты встречаются в них в довольно значительном количестве.

К ломоватовской же эпохе может относиться и топор. А. М. Тальгрен датирует топоры подобного типа 500—1100 годами.[1] Кельт же, типичной ананьинской формы, изготовлен конечно гораздо раньше (VI—II вв. до н. э.), но его присутствие в ломоватовской обстановке не столь уже удивительно. Такие кельты иногда попадаются среди предметов поздних эпох: так они встречаются в погребениях Чувашского Мыса, около Тобольска, которые датируются приблизительно гляденовской эпохой (I—III вв. н. э.)[2].

Таким образом предметы местного изготовления ведут нас в ломоватовскую эпоху. Монеты и чаши (вопрос о датировке последних почти не ставился в научной литературе, но несомненно, что они сделаны в домусульманскую эпоху, следовательно не позже VIII в.[3]) вполне согласуются с такой датировкой.

Итак, если судить по предметам найденным на том же поле, всадник бытовал в ломоватовскую эпоху. Для поверки полученного вывода рассмотрим другие местонахождения окрестного района. Ведь если в ближайших окрестностях обнаружатся поселения других эпох, невольно может возник-

[1] Tallgren A. M. Collection Zaoussailov au Musée National de Finlande à Helsingfors. II, 1918. Стр. 24.

[2] Heikel A. Antiquités de la Sibérie occidentale. Memoires de la Société Finno-Ougrienne. VI. 1894. Табл. II, рис. 5.

[3] Восточное Серебро, стр. 7. Я. И. Смирнов относит их к III—VII векам н. э.

нуть предположение, что всадник связан именно с ними, и попал случайно в ломоватовский антураж. В долине речки Малый Туй доисторических местонахождений известно не мало. Ниже д. Ковиной расположены дд. Гуцата и Опутята, возле которых найдены предметы ломоватовской же эпохи. Выше — дд. Патраки, Коновалята, Антоновцы, с предметами того же времени. Затем в верховьях Мал. Туя известно костище около д. Панкрашн, гляденовской эпохи[1]. Кроме того, в ближайшем соседстве, при впадении речки Большого Туя в Каму расположено усть-туйское костище, тоже гляденовской эпохи.

Таким образом в окрестностях д. Ковиной мы имеем ряд местонахождений ломоватовского времени и несколько, напр., костища усть-туйское и панкрашевское (может быть, и д. Орлова, на правом берегу речки, возле которой также найден ананьинский кельт[2]), относящихся к гляденовской эпохе, следовательно к более раннему времени. Местонахождений с более поздними предметами совершенно не найдено, что для меня очень важно. Ближайшие к д. Ковиной местонахождения дают предметы ломоватовского периода. Все это подкрепляет наше предположение, о связи всадника именно с этим периодом, и делает еще более вероятным, что он попал в землю не позже конца этого времени, следовательно VIII в. н. э.

Какую же роль он играл в обиталище дикаго насельника берегов речки Туя? Служил ли он игрушкой, украшением, предметом религиозного значения?

В ломоватовский период долина р. М. Туй была, следовательно, покрыта рядом становищ, в одном из которых, очевидно, и находился наш всадник.

Уклад жизни обитателей этих становищ, судя по остаткам, во многом напоминает быт современных угров Урала и Зап. Сибири. Во всяком случае основы жизни у обоих народностей одинаковы, что и позволяет мне пользоваться угорским материалом для объяснения значения нашего всадника.

---

[1] Отдельные примеры находок ломоватовского времени: Опутята: ДКЧ. т. IV р 8— полый зверь, т. XV р. 23 — браслет с плоскими концами, т. XXIV р. 41 и 47 — красные бусы с белыми узорами; Гуцата: ДКЧ, т. III, рис. 14 — бляха с ломоватовским орнаментом; Патраки: Авр. II, 551—полая фигурка медведя; Коновалята: ДКЧ, т. XXXVI, рис. 6 — бронзовая пластинка с двумя отверстиями, может относится и к гляденовской эпохи; Антоновцы: ДКЧ, т. IV, рис. 15 — трубочка в виде «кричащей птицы», т. XXIV, рис. 39 — буса с глазками. Во всем районе М. Туя мне неизвестен ни один предмет заведомо послеломоватовского происхождения, за исключением одной трубочки со вздутиями (ДКЧ, т. IV, рис. 11). Но этому единичному факту я затрудняюсь придавать особое значение при наличии сотен предметов более древнего происхождения. Отмечу сверх того, что вообще во всем районе к югу от р. Обвы мест поселений послеломоватовского времени почти неизвестно, тогда как ломоватовских довольно много.

[2] ДКЧ, т. XXXV, рис. 27.

В быту современных угров—вогулов и остяков различные чужеземные фигурки нередко играют роль идольчиков.

Такую роль мог играть и наш всадник.

Затем, если допустим, что найденные на одном поле вместе со всадником предметы стоят в связи друг с другом не только в смысле принадлежности к одной эпохе, но и в смысле той роли, которую они играли в быту, что весьма вероятно, то это предположение может получить еще некоторое подкрепление. Как я уже указал, к числу таких предметов принадлежат две серебряные чаши. Серебряные и вообще металлические блюда и сосуды играют доныне значительную роль в качестве аксессуаров идолов и в культе у остяков и вогулов. Приведу несколько примеров. Финш, путешествовавший в 1876 г., так описывает остяцкую рощу идолов, виденную им возле деревни Веспугл, на нижней Оби.[1] «В... лесочке... торчала связка, привязанная к стволу дерева футов четырех длиной, в виде мумии, обвернутой в красное тряпье с лентами и под нею были укреплены *4 металлических тарелки.* Две большие, находившиеся сверху, оловянные, были европейского происхождения... Другие казались *серебряными*... Подле этого странно изукрашенного ствола, другие стволы были украшены саблями, стаканами, мешками, обернутыми в лоскутья. Перед этою, повидимому, самой важной частью рощи стояли на подмостках до 80 идолов, сделанных из древесных стволов, длиною фута в четыре, иные и более; у них человеческие головы и лицо... Мумиеобразная связка содержала в себе жертвоприношения... духу Оорту». Б. Н. Городков, посетивший в 1911 г. с экспедицией Л. Р. Шульца, снаряженной Тобольским Музеем, бассейн реки Салыма, притока Оби, так описывает находящееся среди густого леса местонахождение остяцких идолов «тонхов», как их называют инородцы. «.... Мы вышли на небольшую поляну окруженную редким березняком. Здесь стоял амбар, очень примитивно построенный из необтесанных бревен.... (В амбаре) прямо против двери стояли прислоненными к стене тонхи, сделанные из кедровых досок. Тонхи были одеты в куски материи, повязанные у шеи. Главный тонх, находившийся по середине и отличавшийся от других своей величиной (до 2 арш.) имел грубо сделанное жестяное лицо. На голову его одеты одна на другую 3 шляпы; из них одна войлочная, а другая — детский картуз, украшенный жестяным якорем. На шее повешен массивный *оловянный таз*... Тут же прислонено оружие...: тяжелый железный меч, с раздвоенной рукояткой,

---

[1] Финш О. Путешествие в Западную Сибирь. С немецкого 1882. Стр. 436—437.

топор[1], «зарукавный» нож, несколько копий и стрел и *секира*. ...Перед топхами стоит небольшой столик-скамья, на котором находится жестяная эмалированная *тарелка* для приклада, состоящего из небольшого количества медных *монет*».[2]

Еще несколько примеров употребления серебряных тарелок в качестве украшений идолов у тех же остяков приводит Ф. А. Теплоухов[3], а Н. Л. Гондатти сообщает, что серебряные тарелки имеют применение у вогулов, когда шаманы призывают божество Мир-суснэ-хума[4].

Приведенные примеры достаточно ясно показывают религиозное значение металлических блюд. В ряде случаев блюда сочетаются с идолами. Как показывает описание Б. Н. Городкова, у остяков и поныне встречается в религиозном быте сочетание идолов, блюд и монет, т. е. то, что мы повидимому имеем в ковинских находках. Добавлю, что топор и кельт, найденные на поле Плюснина, как мы видим, находят себе прекрасное объяснение в том же описании. То же относится и к полой фигуре зверя, и к бляхе с головами медведей: ведь и бляха и фигурка являются украшениями одежды, идолы же остяцкие наряжаются в ткани. Конечно наряды идолов более или менее соответствуют моде и весьма вероятно, что ныне мы находим ситец там, где в древности была одежда с металлическими привесками. Впрочем Паллас (путешествовавший в 1771 г.) со слов Зуева прямо пишет, что на платье болвана остяками нашивались медные и железные бляхи в виде фигур всяких животных[5].

Таким образом и антураж Туйского всадника может подтвердить предположение о его религиозном значении.

Было ли на поле Плюснина некогда большое жертвенное место или же всадник с остальными предметами составлял содержимое чего-нибудь вроде тех сундуков, куда остяки ныне складывают своих домашних идолов и другие предметы религиозного значения — это другой вопрос: для нас сейчас он неважен.

Лишь вскользь отмечу, что едвали на поле Плюснина находилось большое жертвенное место: иначе мы имели бы налицо костище, о чем мы

---

[1] Л. Р. Шульц описывает топор таким образом: «боевой топор, формы близкой к цельту» (В статье: Краткое сообщение об экскурсии на реку Салым, Сургутского уезда, Ежегодник Тобольского Музея, в. XXI, 1913, стр. 10).

[2] Городков Б. Н. Поездка в Салымский край, стр. 51—53. В том же выпуске Ежегодника.

[3] ДПЧ, стр. 46—47.

[4] Гондатти Н. Л. Следы языческих верований у манзов. Известия Общества Любителей Этнографии, XLVIII. Стр. 53.

[5] Паллас. Путешествие по разным провинциям Российского Государства, т. III, пол. I, стр. 79.

однако не слышим. Если бы оно имелось, то конечно столь точный и столь интересовавшийся именно костищами археолог, как Ф. А. Теплоухов, не преминул был упомянуть об этом в своем подробном описании местности находки всадника[1]. Возможно поэтому, что он был одним из семейных идолов, предметом культа одного чума; в таком случае он может явиться параллелью к идолам, найденным С. И. Руденко, совместно с монетой, при раскопках остяцкого кладбища в Обдорске и представляющим остатки содержания сундука или какого-нибудь другого хранилища священных предметов[2]. Но настаивать на этом не буду.

Мы выяснили, что всадник бытовал в ломоватовской культуре, вероятно играя в ней роль идола, и, следовательно, получаем вывод, что всадник сделан не позже VIII в.

Теперь можно перейти к основному вопросу. В какой стране изготовлен всадник? Предметом какой культуры он является? На этот вопрос до сих пор ответа не было дано. Ф. А. Теплоухов, как мы видели склоняется к предположению об изготовлении его «в северном климате», хотя и допускал, что образцами для него являлись произведения восточного искусства. Кажется Ф. А. Теплоухов полагал даже, что статуэтка сделана в Пермском крае. По крайней мере, дав описание ее, он говорит, что «так называемый Туйский идол совсем не соответствует тем признакам чудских идолов», которые он привел раньше, и потому «представляет по всей вероятности, не более как статуэтку, изображающую какое-нибудь важное лицо»[3]. Здесь я уже не буду говорить, о том, что понятие «чудской идол» наш археолог совершенно напрасно ограничивает небольшими металлическими бляхами. Напротив, относительно этих последних как раз и приходится теперь ставить вопрос, являлись ли они действительно идолами или только украшениями костюма, хотя бы и идольского. Но есть ли вообще основания считать фигуру за работу пермских мастеров? Я полагаю, что таких оснований нет. Нам неизвестна ни одна крупная (больше 2 — 3 сантиметров) круглая скульптура из металла, сделанная в прикамском крае. Маленьких же фигур известно несколько[4], но они относятся ко гляденовской эпохе, и настолько

---

[1] Добавлю, что подробные описания местонахождений различных предметов в Архиве Теплоуховых знают в районе р. М. Туя только два костища: Панкратевское и Усть-Туйское.

[2] Руденко С. И. Предметы из остяцкого могильника возле Обдорска. Материалы по этнографии России, т. II, 1914. Стр. 55.

[3] ДПЧ, стр. 33.

[4] Спицын А. А. Гляденовское Костище: Записки Р. Археол. Общества т. XII, в. I, Табл. I, рис. 10, 12, 26; Asp., II, 553 согласно Альбому Волегова из д. Коровята, долина Малого Туя. Спицын А. А. Шаманские изображения (= ШИ) ЗРОРАО, т. VIII, в. I, 1906, рис. 84, 87, 91.

не совершенны, что не выдерживают никакого сравнения со всадником. Мастер, делавший их, едва был в силах наметить руки и ноги. Одежду или бороду он уже передать не смог. Чаще встречаются, и как раз в ломоватовскую эпоху, односторонние рельефные изображения всадников и человеческих фигур на известных ажурных бляхах[1]. Однако и эти изображения не выдерживают никакого сравнения со всадником. Это также весьма примитивные схематические фигуры, с очень плохими пропорциями. Затем мы имеем, среди может быть сотни антропоморфных фигур на этих бляхах, только две-три попытки изобразить одежду, да и то обыкновенно женскую, попытки весьма мало совершенные[2]. Для того, чтобы убедиться в полной невозможности предположения о местном изготовлении фигуры, достаточно пересмотреть атлас А. А. Спицына: «Шаманские изображения».

Если фигура не пермского изготовления, то может быть она «восточного» производства, на что и наводит предположение Ф. А. Теплоухова об образцах «восточного производства». Но что такое «Восток»? У Ф. А. Теплоухова, да и вообще у доисторических археологов этот термин имеет необычайно широкое значение: восточными называются предметы и дальне-восточные, напр. китайские, и средне-азиатские, и индийские, и персидские, и арабские, а относительно скаиных и зернистых изделий, тоже относимых к восточным, весьма вероятно, что добрая их часть сделана в Византии или в христианских странах Кавказа. С таким всеобъемлющим пониманием термина «Восток», понятным в пору сравнительно неглубокого знакомства с материальной стороной культур Восточной Европы и особенно Азии, сейчас мне кажется оперировать нельзя, если мы не хотим рисковать неточными выводами. Поэтому поставив вопрос о происхождении фигуры, я стану по очереди разбираться в искусстве отдельных культур так называемого «Востока». Но, так как самое отнесение фигуры к «Востоку» даже в самом широком смысле этого слова пока никем не доказано, то мне придется затронуть и искусство «западных» стран, тем более что приходилось слышать предположения об европейском, именно ранне-средневековом происхождении нашего предмета.

Свой сравнительный обзор я и начну с запада. Есть ли какие-нибудь аналогии нашей фигуре в искусстве эпохи Меровингов и первых Каролингов? Нет, таких я не нашел. Искусство Меровингов и Каролингов исполнено совсем другого духа, чем наша фигура.

Может быть перед нами вещь античная? Допустим, произведение

[1] ШИ, рис. 228, 231.
[2] ШИ, рис. 176, 183, 185.

*

поздне-эллинистического искусства или искусства времен империи. Некоторые черты статуэтки как будто говорят за это: так завитки бороды напоминают такие-же завитки на статуях или статуэтках, например, силенов. Как мы и увидим в дальнейшем, генетическая связь здесь действительно имеется. Но если есть признаки сближающие всадника с античным искусством, то другие признаки напротив удаляют его от последнего. Пропорции всадника, его голова, сравнительно очень большая, не соответствуют античным. Одежда у него не только не античная, но и не находит себе аналогии в античных изображениях варваров: как-то очень тесно она обхватывает тело, тогда как античные художники обыкновенно стремились передать известную легкость одежды; характерной для античности любви к изображению обнаженных частей тела мы на всаднике также не замечаем. Наконец, и это может быть самое важное, тип лица, с его круглыми глазами и расширяющимся книзу носом, не встречает себе аналогии в грекоримской скульптуре.

Мое впечатление, что статуэтка не является античной, было подкреплено авторитетными указаниями специалистов. В том же смысле высказались как О. Ф. Вальдгауер и Г. И. Боровка, так и Б. В. Фармаковский.

Также нет основания считать фигуру ранне-византийской или вообще сделанной на христианском Востоке. Среди соседей последнего едва ли даже нашлись бы народности, тип которых мало мальски напоминал бы нашего всадника.

Гораздо больше оснований казалось бы для того, чтобы считать его сасанидским. Ведь на пашне Плюснина найдены 11 сасанидских монет! Но и это предположение не выдерживает критики. Трактовка волос и бороды у сасанидских голов, возьмем ли мы рельефные изображения и гравировки на серебряных блюдах [1], или же рельефные изваяния на скалах, изданные так прекрасно Sarre и Herzfeld'ом [2], всегда совершенно иная. Сасаниды жили в искусстве традициями ахеменидскими, базировавшимися на искусстве Двуречья, столь ярко выраженном, например, в Ассирии. Стилизованные бороды изображений царей и частных лиц, их широкие, тоже стилизованные шевелюры не имеют ничего общего с реалистической манерой изображения лица нашего всадника.

И сасанидская трактовка одежды, весьма мелочная, тщательно подчеркивающая детали, носит совершенно иной характер, чем трактовка кафтана нашей фигуры.

---

[1] В. С. 53, 54, 56, 57, 58.

[2] Sarre und Herzfeld, Iranische Felsreliefs, passim.

Таким образом нет аналогии и в искусстве сасанидов. Поищем дальше. В северных частях Восточного Ирана и в современном русском Туркестане возник в III веке до н. э. художественный центр в лице державы греко-бактрийской. Около того же времени в Индии, в эпоху царя Ашоки, мы видим подъем скульптуры и архитектуры на службе у буддизма. Вторжение греко-бактрийских государей в Северную Индию во II веке и основание там могущественного государства приводит к усилению эллинских элементов в Индии. Создается эллинистическое буддийское искусство в Пенджабе, так называемое гандхарское, эпоха расцвета котораго начинается скоро после нашей эры, когда на смену греческим царям северной Индией стали править пришельцы из той же Бактрии, что и греки, цари кушанские. Кушаны (или индо-скифы, как их часто едва ли очень удачно называют) вытеснили греков из Туркестана во II веке до н. э., а около н. э. овладели и Индией. Их покровительству и обязано своим богатым развитием гандхарское искусство, которое в свою очередь стало оказывать влияние с одной стороны на Восточный Иран, затем на Туркестан, а с другой, через горы Кашмира, на нынешний Китайский Туркестан и еще дальше на Восток. Его распространение стояло в тесной связи с проникновением буддизма в эти области, начавшимся при кушанских царях[1].

Правда, поскольку можно судить по скудным остаткам, в Средней Азии продолжали существовать и традиции, не связанные с Индией, но ведшие свое происхождение еще со времен греко-бактрийских. Они способствовали известной оригинальности средне-азиатского искусства эпохи после н. э.

Теперь посмотрим, нельзя ли нашего всадника поставить в связь с этим художественным миром. Так как художественная жизнь Средней Азии имела несколько центров (в современных Афганистане, русском Туркестане, Китайском Туркестане) и многие из этих центров известны нам очень плохо, между тем как из весьма сильно влиявшей на них Индии как-раз нам известен богатейший материал, то сначала и обратимся к сравнению нашего предмета с индийскими скульптурами.

Прежде всего Гандхара является искусством реалистическим, наш же всадник несомненно также продукт реалистического искусства. Затем у всадника есть некоторые специальные черты, вследствие которых он, при первом же взгляде, оставляет впечатление предмета *близкого* к Гандхаре. И мягкость форм, и округлость лица, и гибкость складок, все это напоминает индийское искусство.

Более детальное изучение приводит нас к тому же. К сожалению

---

[1] Ср. между прочим Бартольд В. В. Восточно-Иранский вопрос. ИРАИМК, II, стр. 367.

наиболее подходящие аналогии, в виде бронз, из Индии этой эпохи нам неизвестны. Нет в индийском искусстве изображения всадников-варваров. Поэтому придется привлекать материал в смысле сюжета далекий и вследствие этого сравнивать лишь отдельные детали, попутно касаясь общих вопросов стиля.

Борода всадника (вообще в индийском искусстве преобладают безбородые головы) имеет аналогии в головах из штука из различных святынь северной Индии.

Как пример приведу головы из Сиркапа близ Таксилы[1]. У этих голов завитки бороды изображены той же манерой, что и у нашего всадника. В остальном правда сиркапские головы сильно отличаются от всадника. Они еще довольно близки к сильно подчеркнутому натурализму эллинистических прототипов этих бородатых фигур (такими прототипами, как отмечают С. Ф. Ольденбург и А. Штейн[2], являются головы силенов) и по своему художественному значению стоят неизмеримо выше всадника. Но для нас сейчас это не имеет значения.

Для меня важно лишь показать, что *манера изображения* бороды в виде крупных завитков не чужда индийскому искусству (тогда как сасанидскому она чужда).

Не чужда ему и манера изображать волосы в виде локонов. Как пример приведу статую боддисатвы из Музея в Лагоре[3]. Пышные локоны этой высокохудожественной статуи ниспадают до самых плеч. Боддисатва из Лагора, опять таки в художественном отношении несравним со всадником, но для нас и в данном случае достаточно констатировать лишь наличность в индийском искусстве локонов, спускающихся до плеч и трактованных сходно с нашими. Отмечу опять, что и волосы локонами встречаются не так часто в искусстве Гандхары.

Перейдем к одежде. Кафтан не принадлежит к индийскому костюму. В скульптуре он встречается лишь как одежда варваров или злых существ, например сообщников врага Будды Мары[4], причем он не подпоясан и вообще отличается от нашего кафтана. У этих же существ кафтан бывает покрытым как бы сеточкой из пересекающихся линий[5], что означает либо стеганую одежду, либо, что скорее, кольчугу. Такая сеточка несколько

---

[1] Archeological Survey of India, Report of 1912—13. Pl. XVIII и XX.

[2] Ольденбург С. Ф. Русская туркестанская экспедиция 1909—1910 г., 1914. Текст, стр. 10. Stein A. Serindia. 1911, III, стр. 1191 след. С последним трудом я мог ознакомиться лишь благодаря любезности С. Ф Ольденбурга.

[3] Grünwedel A. Die buddhistische Kunst in Indien 2 Aufl. 1900. Fig. № 88.

[4] Foucher. L'art gréco-bouddhique du Gandhâra I. 1905. F. 202.

[5] O. c. f. 201.

напоминает странный четыреугольник на груди нашего всадника и вызывает предположение, что он изображен носящим под складчатым кафтаном кольчугу или стеганую одежду.

Мягкая безформенная обувь нашей статуэтки находит параллель в обуви кушанских царей на статуях из Матхуры[1]. Даже складки обуви показаны на этих статуях весьма сходно с нашими. Интересно, что эти кушанские цари одеты в кафтаны той же длины, как и кафтан нашего всадника.

Произведенный анализ показывает, что наша статуэтка близка к индийскому искусству. Как мы видели, ряд ее элементов, например трактовка бороды, волос, форма обуви и т. п., равно как и общий стиль находят некоторые аналогии в Гандхаре.

Тем не менее нам представляется эта близость слишком недостаточной, чтобы относить всадника непосредственно к гандхарскому искусству. Может быть удастся найти произведения искусства более близкие? Для дальнейших розысков естественнее всего обратиться к Средней Азии. Туда ведет нас и кафтан, более естественный как костюм обитателей высоких и холодных равнин Туркестана, чем жарких долин Индии. Туда ведет нас и мягкая обувь, замеченная нами на памятнике, представляющем статую одного из Кушанов, являющихся пришельцам из Туркестана.

Восточный Иран, Западный и Восточный Туркестаны могут дать и в настоящее время лишь довольно скудный материал для исследователя искуства. Систематические раскопки производились лишь в Восточном Туркестане (Хотан, Карашар, Турфан), где особенно ценны исследования экспедиций сэра А. Штейна, С. Ф. Ольденбурга и Грюнведеля. Для остальных областей мы имеем лишь единичные находки, часто даже трудно локализируемые.

Начнем с Западного Туркестана, более близкого к Индии. Из находок этой области представляют большой интерес оссуарии (хранилища для костей умершего), найденные в Биа-наймане, Катты-курганского уезда, Самаркандской области. Эти оссуарии изданы Б. Н. Кастальским[2]. Имеющиеся на их стенках рельефные изображения мужских фигур представляют некоторые черты сходства со всадником. Особенно интересна одна фигура[3]. Голова ея своими очертаниями напоминает голову нашей фигуры. Тоже широкое лицо, те же толстые губы, такая же борода, состоящая из завитков; правда завитки мельче и их больше числом. Волосы биа-найман-

[1] Archeological Survey of India. Report of 1911—12. 1915. Pl. LIV

[2] Кастальский, Б. Н. Биа-найманские оссуарии.

[3] О. с. табл. к стр. 16.

ской фигуры также доходят до плеч, и хотя локонов и нет, несколько напоминают по манере изображения волосы всадника, особенно если на них смотреть с боку (см. таблицу). Но только голова обнаруживает черты сходства; одежда фигур на оссуариях совершенно иная: они носят широкие длинные рубашки.

Биа-найманские оссуарии кажется дают возможность локализировать одно блюдо найденное в Мазандеране, Северной Персии. Блюдо это издано в «Восточном Серебре» под № 66. Изображения голов человеческих фигур на нем представляют очень значительное сходство с головами только что разобранной фигуры на оссуарие. Вследствие этого, мне кажется, мы можем с некоторым основанием относить это блюдо к Туркестану, тем более, что оно по своему характеру, по манере изображения и одежде фигур весьма отличается от сасанидских. Правда на нем имеется пехлевийская надпись, но уже то, что эта надпись нанесена по середине блюда, между изображениями, ясно свидетельствует о том, что она вырезана не одновременно с чеканкой блюда. Эта пехлевийская надпись, равно как и нахождение в Мазандеране говорят только о том, что это блюдо попало и к пехлевийским владельцам, что вполне вероятно.

Голова главной фигуры, очевидно царя или князя, представляет известное сходство с головой всадника; хотя трактовка волос и совершенно иная, но широкое лицо, завитки бороды, до некоторой степени глаза, очень похожи. Но сходство не только в голове, *косые складки* кафтана весьма схожи с косыми же складками кафтана нашей фигуры. Подобные косые складки на кафтане мне известны только на настоящих двух предметах. Кафтан мазандеранского блюда также подпоясан. То, что головной убор (на блюде: диадема с лентами) различен, конечно не столь существенно: тем более, что наша статуэтка изображает не государя или его приближенного, а повидимому простого всадника. Если в генетическом ряде сиркапские головы стоят раньше нашего предмета, то разобранные фигуры, судя по измельчанию форм, например завитков бороды и по общей окаменелости их (особенно заметной на мазандеранском блюде), должны быть поставлены позже него.

Добавлю, что чеканенные где-то в районе Западного Туркестана так называемые (ошибочно) позднекушанские монеты[1] имеют на реверсе изображение всадника с чем то вроде ремня или нагайки в поднятой руке. Следовательно подобный сюжет не был чужд Туркестану.

---

[1] Марков А. К. Неизданные арсакидские монеты. ЗВОРАО, VI. 1892, стр. 299 сл. О датировке этих монет см. ниже.

Таков очень скудный мне известный материал, доставляемый Западным Туркестаном и смежными районами. Мы видим, что широкое лицо с длинными волосами и с завитками свойственно местному искусству, мы видим, что и кафтан с косыми складками и всадник с ремнем тоже встречаются; в общем в Западном Туркестане мы попадаем в художественный круг, стоящий несколько ближе к нашему всаднику, чем индийский. И опять отсутствие металлической скульптуры затрудняет сравнение.

Остается еще запамирский, Восточный Туркестан.

Ближе всего к Индии лежит Хотан, исследованный сэром А. Штейном. Хотанское искусство, всецело буддийское, находится под более сильным влиянием Индии, чем западно-туркестанское, где буддизм не был столь значительным.

В произведениях хотанского искусства (терракота главным образом) мы найдем некоторые аналогии. На некотором сходстве складок и общей манеры изображения лица я останавливаться не буду. За то отмечу, что чуб, у хотанских фигур всегда небольшой, в противоположность индийскому, напоминает чуб нашего всадника [1]. На некоторых терракотовых же головах из Хотана, хранящихся в Эрмитаже, встречается довольно странная манера изображать локон вырастающим под ушами [2]. Но если мы посмотрим внимательно на таблицу, то увидим то же самое и у нашего всадника. Мне не приходилось в других местах встречать такой манеры.

Но наиболее интересными для нас являются находки С. Ф. Ольденбурга и того же сэра А. Штейна в Карашаре, лежащем в северном Восточном Туркестане [3]. Здесь в буддийском монастыре возле селения Шикшин найдены формованые из глины головы в духе сирканских, довольно близкие ко всаднику. У карашарских голов совсем те же крупные завитки бороды, что и у всадника. Губы толстые, заметные — те же. Глаза, почти круглые, в противоположность вытянутым индийским и большинству восточно-туркестанских, опять-таки очень похожи на наши. Нос очень сходен. Весь облик лица и головы совершенно тот же, что и у нашей фигуры. Карашарские головы являются произведениями наиболее близкими к Туйскому всаднику из всех мне известных.

---

[1] Stein A. Ancient Khotan II, passim.

[2] Отдел среднеазиатских древностей.

[3] Головы из Шикшина: Музей Этнографии РАН №№ 1719/44, 1720/31 fig. 4, 1720/32 f. 4, 1720/509 (доставлены экспедицией С. Ф. Ольденбурга); Stein A. Ruins of desert Catay, II. 1912. Pl. 270 figg 1, 3, 8; Pl. 271 figg 1, 3; его же Serindia, IV. Pl. CXXXII №№ Mi XI 00104, 00107, 00123, 00103, 00102; текст, vol. III стр. 1191 сл. Близкая манера выполнения бороды (тоже из Карашара): Ольденбург. Русск. Турк. Экспед. рис. 8 и 9. О технике изготовления этих голов см. Дудин С. М. Техника стенописи и скульптуры.... в Сборнике Музея Антропологии и Этнографии Т. V в. I.

Я этим отнюдь не хочу сказать, что Карашар является местом изготовления нашего всадника. Отнюдь нет. Между карашарскими головами и ним есть и значительное различие: например они не окамляются длинными, падающими до плеч локонами. С другой стороны головы выполненные в том же стиле, правда несколько менее схожие с нашим всадником, чем карашарские, известны из Тумшука (между Кашгаром и Кучаром: раскопки Пеллио), из Кучара (раскопки Грюнведеля), из Идикутшари (около Турфана: раскопки Грюнведеля)[1]. Затем на стенописи из такого же пещерного храма, как и карашарский, у Кызыля возле Кучара тоже встречаются головы аналогичного типа. Особенно интересно одно изображение фигуры с громовым топором (Vajrapāṇi по Грюнведелю): борода и вообще лицо её выполнены в почти той же самой манере, что и у штуковых голов из Карашара и у всадника. Совершенно такие же изображения из округа Кучара имеются в Этнографическом Музее Академии Наук[2]. Эта манера свойственна, таким образом, в Восточном Туркестане не только Карашару, как a priori и следовало полагать, хотя должен отметить, что особенно близкий к нашему всаднику стиль может быть прослежен пока лишь в кучаро-турфанском районе; на юге Вост. Туркестана, например, в Хотане подобных голов пока неизвестно.

Вместе с тем карашарские головы дают нам ясное понятие, что генетически голова нашего всадника происходит от типа силена, с длинной густой бородой, с обильной шевелюрой, с выразительными чертами лица. Не в связи ли с этим наш всадник награжден торчащими ушами, тогда как обыкновенно, у голов с длинными локонами, волосы скрывают уши?

Если прототипами разбираемых голов являются различные изображения силенов греческого искусства эпохи эллинизма (близость к которым ясно чувствуется), то дальнейшим развитием этого типа, кажется, являются различные страшилища вроде встречающихся в Идикутшари, в Дунхуане и затем вообще обычных в китайском искусстве[3]. Но здесь уже античность не чувствуется. Тем не менее эти фигуры с широкими низколобыми

---

[1] Тумшук: Maybon A. L'art bouddhique du Turkestan Oriental. La Mission Pelliot 1906—1909 в L'art décoratif. 1910. Août, рис. на стр. 49 и 61; Кучар: Grünwedel A. Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschari und Umgebungen im Winter 1902—1903. 1905. Напр. XIII f. 2.

[2] Напр. стенопись из Кучарского округа: Музей Этнографии РАН № 1386—1, 3, 4: Grünwedel A. Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkestan. 1912, figg. 345, 346. Отмечу, что на некоторых изображениях из этого издания мы видим клетчатый костюм, который напоминает «нагрудник» всадника.

[3] Напр. новая китайская статуя в Дунхуане. Maybon o. c. стр. 61. Также v. Le Coq. Chotscho. 1913, Taf. 55.

лицами, с выпученными широко раскрытыми глазами, с узким вверху и широким внизу носом, с подчеркнутой мускулистостью щек обнаруживают определенное развитие особенностей карашарских штуковых голов в сторону утрировки безобразных с китайской точки зрения признаков. Только бороды у них нет.

Итак резюмируем наши выводы.

Разобравшись в искусстве различных стран Евразии до VIII в., мы пришли к выводу, что Туйский всадник не может принадлежать ни к раннесредневековому европейскому, ни к античному, ни к сасанидскому искусству. Добавлю, что он не может также быть и китайским произведением. Единственная художественная область, куда его можно отнести, это область индийского искусства в широком смысле слова. Но продуктом гандхарского искусства он, при всей близости к нему, не является. Он гораздо ближе к произведениям стоявшего под влиянием Гандхары среднеазиатского искусства. Куда именно, к какой области Средней Азии его следует отнести, сейчас, при скудости материала, трудно сказать. Пока наибольшие аналогии к лицу и голове всадника дает Восточный Туркестан, особенно Карашар и его район. Зато кафтан с косыми складками, локоны, спускающиеся на плечи (отсутстствующие в скульптуре Вост. Туркестана) ведут нас как будто бы более на запад, в русский Туркестан. Может быть родина всадника всетаки Восточный Туркестан. Но пока решаюсь высказать это лишь в виде предположения, так как доказать невозможность, например, западно-туркестанского происхождения пока нельзя.

Во всяком случае Туйский всадник продукт средне-азиатского искусства I тысячелетия.

Возникает вопрос, чем собственно являлась эта фигура. Наличность крышечки дает совершенно определенный ответ на этот вопрос. Всадник являлся частью сосуда. Весьма правдоподобно предположение что всадник собственно говоря являлся горлышком сосуда, через которое наливалась жидкость, главным же вместилищем был конь, ныне отсутствующий. Вытекала же жидкость через морду или грудь коня.

Нам известны некоторые сосуды более позднего времени в форме животных, происходящие из Ирана; ничего невероятного нет в том, что существовали и сосуды в форме всадников.

Итак всадник относится к I тысячелетию н. э.

Но нельзя ли попытаться датировать его более точно? Мне кажется, что до известной степени можно. Пока мы видели, что terminus ante quem для него это конец ломоватовской эпохи — следовательно VIII век, а terminus post quem — I в. н. э., начало гандхарского искусства. Для

более точной датировки отправным пунктом мне кажется может явиться датировка карашарских святынь: А. Штейн в этом отношении очень осторожен и ограничивается указанием на то, что последние посещения верующими этих святынь относятся к царствованиям китайских императоров Дай-цзуна (период Да-ли 766—779) и Дэ-цзуна (Цзэнь-чжун 780—783), монеты которых откопаны в Карашаре, добавляя, что постройка самих сооружений относится к более раннему времени[1]. Вообще вопрос о датировке этих святынь может быть решен более или менее окончательно после подробного сравнительного изучения всего материала дошедшего до нас из Средней Азии, к чему еще почти не приступлено. Пока возможны только предварительные предположения. Таковыми и являются нижеследующие соображения. Нам известно по «Истории Северных дворов», что около 430 г. Карашар был погромлен китайцами, а около 500 года карашарская область была разорена Ета, т. е. эфталитами[2] и разорена повидимому основательно. В высокой степени вероятно, что сооружение и украшение святынь относится к эпохе до этих погромов, т. е. до середины V века. С другой стороны, согласно китайскому источнику, население Карашара в III веке лишь частично исповедывало буддизм[3]. Повидимому эта эпоха и являлась как раз временем проникновения буддизма в более восточные области Восточного Туркестана. Таким образом для постройки святынь мы получаем время от III века до середины V века: возможно, что они построены в начале укрепления буддизма, что соответствовало бы сравнительной близости глиняных голов к сиркапским головам I—II века. Так как всадник в стилистическом отношении моложе голов, то возможно допустить, что он изготовлен в IV—V веках.

Соответствует полученному выводу датировка Грюнведелем росписи Кучара (с упомянутыми на стр. 426 параллелями к нашей голове) IV веком[4].

Наконец и a priori трудно предположить живучесть античных традиций еще времен эллинизма — а они очень чувствуются напр. в карашарских головах — позже VI в. н. э.

Итак всадник происхождения средне-азиатского, м. б. восточно-туркестанского, и, так как в стилистическом отношении он моложе глиняных голов, то вероятно относится к IV — VI векам.

---

[1] Serindia, III, стр. 1191 след.

[2] Григорьев В. В. Дополнения в книге К Риттер. Землеведение. Вост. или Кит. Туркестан. Русск. перевод. В. II, отд. I. 1873, стр. 87 (на основании о. Иакинфа; ср. Chavannes Ed. Documents sur les Tou-Kiu occidentaux. Стр. 224).

[3] Григорьев В. О. с. стр. 93.

[4] Grünwedel A. Al.-Kutscha. Предисловие.

Таким образом мы имеем новый факт, свидетельствующий о проникновении средне-азиатских предметов в западно-уральский край в эпоху домусульманскую.

До сих пор в научной литературе вопрос о связях между Средней Азией и Уралом трактовался лишь как вопрос о сношениях сасанидов или арабов. Вопрос же о сношениях уральского края с не-сасанидской и еще до-арабской Средней Азией и не подымался, хотя в литературе и попадаются указания на находки отдельных предметов, могущих свидетельствовать о таких связях.

Для того, чтобы можно было представить себе, насколько все-же значительны эти связи, я попытаюсь сопоставить весь имеющийся материал.

Древнейшими средне-азиатскими находками в Приуральи являются несколько медных «индоскифских» монет, найденных на Гляденовском костище, приблизительно в 25 верстах к югу от города Перми. Среди них одна принадлежит кушанскому царю Кадфизу I, царствовавшему в Бактрии и Северной Индии в половине I века н. э., другая — к числу монет сака Сасана (прежде читали: Санабар), одного из преемников Гондофарна, жившего повидимому в I же веке где-то в Северной Индии[1]. Эти монеты, датирующие между прочим Гляденовское костище, могли попасть на Каму только через Среднюю Азию. Отмечу также, что сколько мне известно, эти монеты являются единственными монетами этой области и этой эпохи, найденными в Европейской России.

Более поздними являются монеты, найденные на речке Ломоватовке близ дер. Бесштанной в северной части Пермского уезда, в граненом металлическом сосуде[2]. Это четыре серебряные монеты с легендой на шрифте если не согдийском, то близком к нему. Одна такая монета, медная, найдена, кажется отдельно, в районе той же речки Ломоватовки[3]. Другая, серебряная — в районе с. Слудки, следовательно в той же местности. Это находки, сделанные в районе поселений ломоватовского периода.

К тому же типу относятся, вероятно, 2 «бактрийские» монеты, найденные близ д. Шестаковой Красноуфимского уезда Екатеринбургской губернии; вместе с ними найдены несколько сасанидских и византийских монет относящихся ко времени с V века по 614 год[4].

---

[1] Спицын А. А. Гляд. кост. стр. 42 отд. отт.; датировка Кадфиза I по Смису и Маршаллу; о царе Санабаре см. Марков А. К. о с. стр. 294 след.; о Сасане — Marshall. The Date of Kanishka. JRAS. 1914, стр. 979, 980.

[2] Теплоухов Ф. А. ДПЧС и З, стр. 24. Aspelin. De la civilisation préhistorique... Стр. 26 отд. отт.; Asp. II рис. 582 (сосуд); монеты см. Thomas E. Indo-parthian Coins. JRAS of Bengal. N. S. IV. 1870, стр. 503—531. Сосуд и монеты находятся в Эрмитаже.

[3] ДКЧ, т. VII, рис. 18.

[4] ДПЧС и З, стр. 25; Григорьев В. В. ЗАО т. V. Перечень заседаний, стр. 58.

Наконец мне показывали в с. Кудымкоре (Усольского уезда Пермской губ.) найденную там случайно медную монету, напоминающую найденные на р. Ломоватовке. Более точную аналогию ее представляет эрмитажный экземпляр № 1 коллекции монет этой группы.

В 1892 г. А. К. Марков датировал эти монеты предположительно III—IV веками и относил их к поздним Кушанам[1]. После, повидимому, он изменил свое мнение, так как в Эрмитажном собрании они сопровождаются пометкой рукой Маркова же: «Хорасмийские», причем последние из них отнесены к эпохе начала арабского господства в Хорезме. Тогда всю группу монет придется датировать кончая приблизительно концом VIII века. Что вообще в Хорезме до арабов (вплоть до Харун-ар-рашида) чеканилась монета, мы знаем например из Наршахи и Мукаддаси[2]. Но до сих пор, сколько мне известно, ни один известный монетный тип не пытались связать с этой страной.

Как я уже указывал, среднеазиатские находки в Приуральи не ограничиваются одними монетами. Ряд серебряных сосудов, найденных в крае, происходит оттуда же. Во первых, сюда относятся чаши с надписями неизвестным, может быть близким согдийскому, письмом (начертания букв напоминают последнее), частью с изображениями на дне. Если следовать Я. И. Смирнову, то их придется относить к III—VII векам.

Такие чаши известны из д. Ковиной (две чаши, найденные на одном поле со всадником), из починка Верхне-Березовского, в бассейне речки Полуденной, несколько западнее М. Туя (две чаши), из Нижне-Шахаровки Красноуфимского уезда (3 сосуда)[3]. Затем несколько отличная по стилю чаша, чрезвычайно интересная по своим изображениям, частью близким к эллинскому искусству, тоже с аналогичными надписями, имеется в числе посуды клада, найденного близ с. Веренна Пермского уезда[4]. Вероятно средне-азиатского же происхождения блюда из д. Кватьпилеевой Усольского у. и четвертое блюдо из Нижне-Шахаровки[5]. Оба эти блюда тоже весьма близки к эллинскому искусству. Наконец блюдо из Кулагыша, Кунгурского уезда, также, как я полагаю, средне-азиатского происхождения[6]. Странные необычные фигуры воинов в длинных кольчугах имеют некоторые аналогии в терракотовых фигурах и стенописи из района Кара-

[1] Марков, о. с. стр. 298 след.

[2] Лерх П. Монеты Бухар-Худатов, стр. 65, 72, 102—116 («История Наршахи» и Мукаддаси).

[3] В. С. 42, 44; 45, 47; 46, 71, 72.

[4] В. С. 68; ДПЧС и З стр. 5.

[5] В. С. 69 и 36.

[6] В. С. 50.

шара[1], а их же трехконечные головные уборы невольно хочется связать с трехконечными шапками некоторых фигур на турфанской стенописи[2].

Теперь к этим средне-азиатским предметам присоединяется еще наша статуэтка.

Кроме того могу добавить еще некоторые вещи.

Напр. странные предметы, неопределенного назначения, сделанные из нефрита (может быть орнаментация рукоятей мечей или сабель: предположение А. А. Спицына). Один из них происходит из поля Беклемышева (район речки Полуденной Пермского уезда), другой, кажется, из деревни Марковой на Ломоватовке[3]. Так как центром добычи нефрита являлся в эту эпоху Хотан, откуда, как дорогой продукт, он шел в большом количестве между прочим на Восток и Китай, то весьма вероятно, что наши нефритовые поделки происходят оттуда же, тем более что беловатый цвет упоминается как один из цветов хотанского нефрита[4].

Монеты, серебряная посуда, медная статуэтка, нефритовые поделки, вот те предметы, средне-азиатское происхождение которых мы можем утверждать с достоверностью или большою вероятностью. Возможно, что в Приуралье просачивались и многие другие продукты этих областей, например ткани, оружие. Может быть и среди известных нам предметов еще не один окажется средне-азиатского происхождения.

Все названные предметы связываются с гляденовской или ломоватовской культурами. В бассейнах Туя, Ломоватовки, Полуденной, в Кунгурском районе вообще до сих пор замечены следы только этих культур. Лишь две находки, возле д. Кватышлеевой и в Кудымкоре, сделанные в районе верховьев реки Иньвы (Усольский уезд Пермской губ.), происходят из территории, древнейшие вещи с которой относятся к загарскому периоду (IX—X в.), а ломоватовских местонахождений вовсе не найдено. «Кушанская» монета найдена в Кудымкоре на участке против больничного сада через улицу[5], а во дворе той же больницы, следовательно совсем рядом, обнаружены предметы вероятно из погребения именно загарского периода[6]. Возможно, что в иньвенском районе эти средне-азиатские вещи бытовали несколько дольше ломоватовского периода.

---

[1] Этногр. Музей РАН №№ 1719/$_{115}$, стенопись из Шикшина; Serindia IV, т. CXXXV, Mi XII 0010, 0015, 0017.

[2] Grünwedel. Altbuddh. Kultst., figg 642, 644a. Подчеркиваю, что вообще трехконечный головной убор из других мест Туркестана пока неизвестен.

[3] ДКЧ т. II, рис. 1 и т. III, рис. 17. Авр II. 631: изображение подобного же предмета, найденного в Пермск. же губ.

[4] Риттер К. Землеведение. Вост. или Кит. Туркестан. Русский перевод. В. I стр. 82 сл., также стр. 90.

[5] Показание местного кудымкорского деятеля Ф. Г. Тараканова, владельца этой монеты.

[6] Сообщение антрополога МАЭ Российской Академии Наук Б. Н. Вишневского.

Таким образом в гляденовскую и ломоватовскую эпохи, со II—III века по VIII в., в пермский край проникали средне-азиатские предметы.

Теперь перед нами становится вопрос: имеем ли мы дело с самостоятельными сношениями средне-азиатских стран с Уралом или же средне-азиатские предметы попадали в край благодаря посредству сасанидских персов или арабов. Вопрос этот весьма важен для истории торговли и торговых путей Евразии в первом тысячелетии н. э.

Прежде всего отмечу, что первые пока известные предметы средне-азиатского происхождения на пермской почве — монеты Гляденовского Костища — попали в край весьма вероятно еще до сасанидов. То обстоятельство, что с этими несколькими монетами монет, скажем арсакидских или сасанидских не найдено, как будто говорит за то, что монеты из костища попали путем, ведшим на Урал минуя области арсакидов или сасанидов. Тогда этот путь можно поставить в связь с культурной близостью некоторых элементов гляденовской культуры с западной Сибирью. Впрочем для суждения по этим вопросам известно еще слишком мало материала.

Многие из вышеназванных средне-азиатских предметов найдены совместно с сасанидскими. Например, находки из д. Ковиной, из д. Шестаковой, из Нижне-Шахаровки и Вереина (в двух последних местах найдено совместно со среднеазиатским серебром также и серебро сасанидское [1]). В кладах из Вереина и Шестаковой имеются также предметы и греческие (в первом [2]), и византийские (во-втором [3]). Для вопроса о направлении путей содержание этих кладов таким образом едва ли что может дать.

Однако если мы вспомним, что во времена саманидов существовали оживленные торговые сношения Туркестана непосредственно с севером, как о том повествует ряд арабских писателей IX — X веков, если сопоставим с этим только что высказанное предположение относительно гляденовской эпохи, то становится весьма вероятным, что прямой путь действительно существовал в домусульманскую эпоху, и следовательно среднеазиатские предметы проникали на Урал минуя Иран. Что вообще торговля процветала в Западном Туркестане, в частности в Маверанагре в эпоху непосредственно предшествовавшую мусульманскому завоеванию, весьма подчеркивает В. В. Бартольд [4]. Носителями ее являлись согдийцы, торговые колонии которых распространялись далеко на восток вплоть до Китая.

---

[1] В. С. 58; 57 и 95.

[2] ДПЧС и 3, стр. 5.

[3] ДПЧС и 3, стр. 25.

[4] Бартольд В. В. Несколько слов об арийской культуре в Средней Азии. Средне-Азиатский вестник. Июнь, 1896, стр. 6 отд. отт. Затем того же автора Восточно-Иранский вопрос (= ВИВ). ИРАИМК, II, стр. 376.

В арабское время IX — X века, согласно Масуди, Эль-Балхи, Мукаддаси отправным пунктом для караванов шедших на север в Болгары, являлся Хорезм[1]. Может быть эта же страна, археологически совершенно не изученная, была исходным местом торговли и в предшествующее время. Большая вероятность хорезмийского происхождения вышеупомянутых монет подтверждает такое предположение.

Некоторые находки кажется дают нам возможность установить и направление пути. Я обращаю внимание на восточную ориентацию находок среднеазиатского серебра. И Верено, и Н. Шахаровка, и Шестакова принадлежат к самым восточным и юго-восточным пунктам пермских культур II—VIII вв. Затем одно блюдо среднеазиатского же происхождения найдено в Кустанайском уезде б. Тургайской области[2], другое в б. Оренбургской губернии[3].

Наконец, известны находки уже из Туркестана. В районе же Волги и в вятском крае таковых совсем не найдено, тогда как сасанидские и близкие им сосуды в сравнительно большом количестве находятся именно в волжском районе и Вятской губернии и отсутствуют за Уралом (за одним исключением). Создается впечатление, что существовало два пути: западный, волжский — которым пользовались сасанидские персы, а впоследствии, как мы уже точно знаем, арабы, и восточный, степной — которым пользовались среднеазиаты, а в последствии опять таки и арабы. По этому пути шел например Ибн-Фадлан[4]. Конечно все эти выводы о направлении домусульманских торговых путей пока предположительны. Одно можем утверждать с большой категоричностью — торгового пути по Иртышу, о котором думал И. Аспелин[5], в те времена не было. По крайней мере нам неизвестно ни одной соответствующей находки из района Иртыша. Сомнения Ф. А. Теплоухова на этот счет вполне правильны. Такой путь начал существовать вероятно лишь в поздне-арабское время.

Что могли давать обитатели пермской страны в обмен на изделия южных стран до некоторой степени можно сказать на основании данных арабских географов о торговле Туркестана эпохи саманидов с Болгарами. Это меха, собольи, беличьи, горностаевы, куньи, лисьи, бобровые, заячьи; бобровая струя, рыбьи зубы (т. е. мамонтовая кость), наконец медь, воск[6].

---

[1] Хвольсон Д. А. Известия о хазарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и русских... Ибн-Даста, арабского писателя начала X века. ЖМНПр. в. CXL. 1868. Стр. 695, 696, 753, 758 след. Бартольд В. В. История Туркестана. 1922. Стр. 15.

[2] В. С. 284.

[3] В. С. 286.

[4] Предположение о степном пути из Туркестана на Урал принадлежит Ф. А. Теплоухову (ДПЧС и З, стр. 42), но он ошибочно считал этот путь сасанидским.

[5] Aspelin. De la civilisation... стр. 27.

[6] Свидетельства Эль-Балхи, Мукаддаси и других. Хвольсон о. с. стр. 746—766.

Интересно, что в дани китайскому императору из Као-чана, государства расположенного на востоке от Турфана фигурируют меха белых и черных соболей; перевод «соболя» очевидно неверен, ибо белых соболей не существует, но вероятно имеется в виду какое-нибудь похожее животное. может быть горностай[1]. Сообщение относится к III — VI векам. В виду того, что бедный лесами, большею частью пустынный, Китайский Туркестан пушным зверем не богат, можно высказать предположение, что меха, попадавшие в Као-чан очевидно с запада, может быть происходили именно из Урала. Но это только предположение.

Не можем мы также сказать, добирались ли туркестанцы, согдийцы скажем, прямо до Урала, как в XIX в. караваны бухарцев добирались до Екатеринбурга, или же туркестанское производство попадало на север через посредников, например турков. Более широкая торговая деятельность согдийцев начинается в VI в.[2] и весьма вероятно, что всадник и другие предметы попали на Урал именно после этого времени.

Резюмируем результаты нашей работы.

1. Туйский всадник бытовал в пермском крае в культуре ломоватовского периода.

2. Туйский всадник вероятно играл известную религиозную роль в этой культуре.

3. Туйский всадник попал в Приуралье из Средней Азии, в частности может быть из современного Китайского Туркестана.

4. Он изготовлен приблизительно в IV — VI вв. н. э.

5. Между Средней Азией и Приуральем существовали связи и в домусульманскую эпоху, начиная приблизительно с I — II вв. н. э.

6. Эти связи шли из Туркестана через киргизскую степь.

В заключение считаю своим приятным долгом поблагодарить С. Н. Тройницкого, А. А. Ильина и О. Ф. Вальдгауера за любезно предоставленное разрешение работать в собраниях и библиотеках Эрмитажа, С. Ф. Ольденбурга, О. Ф. Вальдгауера, Г. И. Боровка равно как Ф. А. Розенберга, Р. Р. Фасмера и С. М. Дудина за многочисленные советы и указания, столь облегчившие мои изыскания, а А. А. Спицына помимо ряда указаний также за разрешение пользоваться обильными накопленными им материалами.

Март 1923 г.

А. В. Шмидт.

---

[1] Григорьев у Риттера о. с. II, стр. 97, (перевод о. Иакинфа).

[2] Бартольд. ВИВ, стр. 376.

Наблюдения над большим папирусом Harris.

Среди всех доселе известных памятников ни один, пожалуй, не заслуживает такого наиглубочайшего исследования, как большой папирус Harris. Памятник этот замечателен не только своей колоссальностью [1], но и своим содержанием. Он перечисляет бесчисленные благодеяния, оказанные Рамсесом III, фараоном конца XIII в., богам и людям Египта. В противоположность большинству египетских текстов он воздерживается от общих бессодержательных фраз и приводит обильные цифровые данные, могущие, иной раз, быть весьма ценным историческим материалом, ссылается на официальные книгохранилища и дает обширные выписки из царских аннал. Все отрасли египтологии могут и должны черпать из этой неисчерпаемой сокровищницы. Но, к сожалению, несмотря на всю свою важность, папирус Harris до сих пор остался почти неиспользованным, и почти всѐ вопросы, связанные с ним, остались не разрешенными, или же разрешенными наспех, неправильно [2]. Из обилия этих вопросов я хочу остановиться на двух, а именно вопросах о месте происхождения папируса и о цели его написания.

---

[1] Длина папируса равняется 19 саженям, а ширина $16^3/_4$ дюймам.

[2] Историческая часть папируса была переведена и комментирована Eisenlohr'ом, Der grosse Papyrus Harris, ein wichtiger Beitrag zur aegyptischen Geschichte, Leipzig, 1872. Idem, Transactions of the Society of Biblical Archaeology, т. I, ч. II, 355—384. Birch дал перевод первых 23 страниц папируса в Ä. Z., 1872, 119; 1873, 9, 34, 65, 97, 152. Перевод всего папируса, кроме списков предметов дарения храмам издал Eisenlohr в Ä. Z., 1873, 15, 49, 98, 154 и 1874, 23—25. Перевод любопытного содержания 75—79 страницы папируса был дан Chabas, Recherches pour servir à l'histoire de la XIX dynastie, Chalon, 1873. Наконец полный перевод папируса, включая списки дарений, был опубликован Eisenlohr'ом и Birch'ом в начале 1876 г. в Records of the Past, т. VI, 21—70 и VIII, 5—52. В том же году папирус был роскошно издан Birch'ом, «Facsimile of an Egyptian Hieratic Papyrus of the Reign of Ramses III, now in the British Museum (London, 1876)». В 1882 г. Piehl издает чрезвычайно ценный словарь к нему: «Dictionnaire du Papyrus Harris». Но затем интерес к этому важнейшему источнику как то совсем ослабевает и только общие труды по истории Египта и древнего Востока касаются его. Правда, такой крупный исследователь, как Maspéro съумел высказать даже в общем труде (Hist. anc. des peuples de l'or. clas, II, 453 сл.) много весьма тонких на-

*

I. Место происхождения папируса Harris.

История находки этого важнейшего текста не располагает особенно доброкачественными источниками. Поэтому все вопросы о том, где был найден папирус, найден ли он был один, или с другими папирусами и папирусами какого содержания и т. д., столь важные для установления места происхождения, могли решаться до сих пор лишь гадательно. Скудные и недостоверные сведения обо всем этом передает нам предисловие Birch'а. Вот что мы можем извлечь из него. В 1855 г. феллахи нашли папирус по их словам на западном берегу Фив, недалеко от Мединет-Габуского храма. В 225 футах от северовосточного угла стены этого храма была вырублена в скале яма. В этой яме были найдены только остатки мумий. Под этими мумиями была вырублена в яме еще маленькая ямка, покрытая черепками, сдерживающимися замазкой, как бы для того, чтобы защитить и сохранить содержание этой ямки. В этой ямке они нашли папирус Harris вместе с 4 другими свитками. В том же году обладатели счастливой находки предложили эти папирусы и несколько других, найденных в то же время, мистеру Harris в Александрии. Из всех этих свитков Harris купил только один, а именно разбираемый нами папирус, окрещенный впоследствии в честь своего нового владельца «pap. Harris». Его, очевидно, поразила величина и замечательная сохранность документа. Прочие свитки, не купленные им, конечно не погибли. Ведь в середине XIX стол. невозможен уже был тот случай, который свершился в 1778 г., когда 50 свитков, предложенных европейскому купцу и не приобретенных им за исключением одного, были сожжены арабами, восхищавшимися запахом горевшего папируса[1]. Они наверное были предложены другим покупателям и таковые, по крайней мере, для части их нашлись вероятно в Египте. И действительно, кажется, в это время был приобретен в Каире мистером Abbot другой, также весьма важный папирус, названный впоследствие в честь его папирусом Abbot[2]. Правда о месте

блюдений. Новое важное исследование посвященное пап. Harris появляется лишь в 1903 г. в Sitzungsberichte d. Kngl. Preus. Akad. d. Wissensch. XXI, 456—474 «Zur Erklärung des Papyrus Harris» Erman'a; затем в 1906 г. Breasted выпускает монографию о нашем папирусе, содержащую введение, перевод и обстоятельный комментарий (§§ 151—412, т. IV его Anc. Rec.). От того же 1906 г. мы имеем статью Nath. Reich в Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. (т. XX, 381—385): «Ein neuer Beweis für die posthume Niederschrift d. Pap. Harris». Последним исследованием (1909 г.), трактующем о пап. Harris является, поскольку мне известно, статья Flinders-Petrie «Egyptian festivals and Nile shrines» (в Historical Studies, 1—5).

[1] Aug. Mariette, Les papyrus égyptiens du musée de Boulaq I, 5.

[2] Select papyri in the hieratic character, ч. II, (London 1860), предисловие. Он был куплен в 1857 г. у M-r Abbot Британским музеем, по рекомендации Sir J. Gardner-Wilkinson'a, познакомившегося с папирусом в 1856 г.

находки мы не имеем сведений, но в виду того, что в 1860 г. в Мединет Габу был найден другой папирус, а именно pap. Harris A[1], содержавший в себе то же дело, которое трактовалось в pap. Abbot, то надо предположить, что этот последний, а также все прочие тексты, содержащие дела о грабежах в некрополе, были найдены в Мединет Габу. Папирус же Abbot кроме того был, наверное, одним из тех свитков, которые были найдены вместе с большим папирусом Harris. К этому выводу приходит как Birch[2], так и Breasted[3]. Таким образом связь с Мединет-Габуским храмом, с одной стороны, и связь с pap. Abbot, а также и с некоторыми другими текстами о грабежах в некрополе, с другой, вот то, что с известной вероятностью можно извлечь из традиции об истории находки нашего текста. Правда, традиция эта столь подозрительна, что оба названные положения, добытые на основании лишь ее одной, не могли бы претендовать на слишком большую научную ценность и во всяком случае не могли бы служить основанием для решения вопроса о месте происхождения нашего текста.

Но мне, по крайней мере, кажется, что один из папирусов, относящийся палеографически к XX дин., т. е. к той же эпохе, доказывает, или во всяком случае усиливает степень вероятности связи, и даже не случайной связи, pap. Harris, как с Мединет-Габуским храмом, так и с pap. Abbot и другими группирующимися около последнего текстами. Текст этот был давно уже известен науке, но значение его оставалось скрытым. Он был найден H. Brugsch'ем в 1872 г. в Вене среди кучи папирусных фрагментов собрания Ambraser. На второй странице его он прочитал «акты относительно воров» и понял, что это стоит в связи с папирусом Abbot и прочими текстами того же рода, изучением которых занимались в то время с большим усердием. В виду этого он и поспешил в 1876 г. ознакомить египтологический мир со своей находкой[4]. К сожалению издание им этого документа, несмотря на все его заверения в тщательности автографии, не совсем удовлетворительно. Кое-что было исправлено в 1885 г. Erman'ом, но на основании того же издания Brugsch'a[5]. А после Erman'a уже никто более не интересовался этим текстом в полном его объеме и никто, конечно, не думал о переиздании его. Поэтому нам придется пользоваться для его изучения плохим изданием Brugsch'a, не имея возможности заменить его оригиналом, но я

---

[1] P. E. Newberry, The Amherst Papyri, стр. 29.

[2] Birch, у. с. предисловие.

[3] Breasted, Anc. Rec. IV, 87, пр. в.

[4] Ä. Z. т. XIV (1876 г.), 1 сл., табл. I.

[5] Aegypten, 167. Некоторые ценные исправления в переводе даны в новом издании этого труда Erman'a, редактированного H. Ranke. См. стр. 128 Erman-Ranke, Ägypten, 1923.

полагаю что для решения моей задачи можно удовлетвориться указанным изданием этого интереснейшего текста. Названный венский папирус, состоящий всего из 2 страниц, действительно, любопытен и заслуживает бо́льшего внимания, чем то, которое он до сих встретил. Содержанием его служила инвентаризация чиновником какого то архива папирусов 2 кувшинов, служивших в Египте хранилищем документов[1]. Эти инвентаризационные записки составлены небрежно, иератической скорописью, переходящей местами прямо в демотический курсив[2]. Датируется папирус шестым годом царя, имя которого не названо, но описано эпитетом , т. е. «повторяющий рождение». По небрежности писец опускает месяц и день датировки документа и переходит к указанию причин, вызвавших составление данных записок. Причиной инвентаризации было, кажется, снятие копий[3] с каких то ку́пчих и при розыске их были очевидно описаны заодно и прочие документы, хранящиеся вместе с купчими в одном кувшине архива. Опись, начинающаяся с 3 строки первой страницы папируса, и ставит во главе перечисления 2 купчие. Затем в 5 строке говорится об одном акте ревизии, которую выполнил какой то жрец Амона. В 6 же и в следующих строках мы находим перечисление столь интересных документов, что я считаю самым целесообразным передать полностью перевод этой части папируса.

«Памятные записки дворца царя Верхнего и Нижнего Египта Wśr-mꜣc-t-Rʿ-mrj-ʾImn да живет он, благоденствует он, здравствует он в доме Амона.

Другой свиток, который копия с этих памятных записок...

4 свитка маленьких, которые (содержат) эти памятные записки.

Всего: свитки, которые в кувшине — составляет актов 9».

Этим итогом заканчивается первая страница папируса. На второй странице описывается содержание другого кувшина, но в данном случае без указания причины этой инвентаризации[4]. Акты, перечисленные здесь, все однородны, как об этом свидетельствует первая строка, являющаяся заголовком к последующему тексту:

«Акты о ворах, которые (находились) в другом кувшине.

---

[1] Ibidem, 168.

[2] Палеографически наиболее близкими памятниками являются verso пап. Abbot и последние стран. пап. Harris A. Небрежность составителя записок отразились и на орфографии текста, в пропусках слов и т. п.

[3] «snw», вероятно «второе», т. е. «копия».

[4] Возможно, что число купчих, которые интересовали составителя венского папируса, не исчерпывалось найденными двумя документами и он поэтому продолжал их искать в других кувшинах архива.

Реестр получения золота, серебра (и) меди, найденных украденными рабочими некрополя. один.

Ревизия пирамид. один.

Допрос людей, найденных разрушающими гробницу на западе[1] города. один.

Допрос (относительно) пирамиды царя Šḫm-Rc-x[2]-tꜣwj да живет он и т. д.

Допрос (относительно разрушения) гробницы начальника солдат Оэр'а, которое произвел кузнец Уарес. один.

Реестр медных вещей, которые взяли воры из «места красоты». один.

Список воров. один.

Допрос ʹ ꜣ cn (?)[3] Паинкахаи...... с ним свиток 1».

Сейчас же по прочтении этого любопытного текста нас поражает так же, как и Brugsch'а, его вторая страница, исключительно посвященная перечислению актов, относящихся к воровствам в некрополе и составляющих содержание второго кувшина архива. Уже Brugsch'у казалось, что эти акты стоят в какой то связи с актами, дошедшими до нас в виде папирусов Abbot, Amherst, Mayer и пр. и датированными царствованием Рамсеса IX и Рамсеса X, и поэтому он решил разбираемый Венский папирус отнести к шестому году Рамсеса X. Это казалось ему тем более вероятным, что тот же самый эпитет «whm mś-wt», заменяющий имя царя в Венском папирусе, заменило имя Рамсеса X в папирусе Mayer A.[4]. Правда, это выражение whm mś-wt встречается еще раз в датировке года царствования Сети I[5], но здесь оно было вызвано тем, что входило в состав второго имени этого царя[6]. Других примеров замены царского имени выражением whm mś-wt, кроме только что указанных, я не знаю, и поэтому я считаю датировку Brugsch'ем Венского папируса на основании этого эпитета царствованием Рамсеса X вполне приемлемой[7]. Палеографические особенности в папирусе

---

[1] Это перо «mꜣc-t», а не «św», как предлагали читать Brugsch и Erman (отсутствуют диакритические черточки характерные для «św», ср. Möller, Hier. Paläogr. II, № 236-237). Возможно, что «перо» поставлено писцом по небрежности, вместо иероглифа «i'mnt-t» «запад». Примеры написания «i'mnt-t» без детерминатива страны имеются, ср. хотя бы пап. Abbot, стр. V, 21 и VIII, 2 и 20.

[2] Об этом знаке см. ниже.

[3] Неизвестный титул, ср. Breasted, Anc. Rec. IV, § 547, пр. с.

[4] См. работу последнего исследователя этих папирусов Mayer: T. Eric Peet, The great tomb robberies of the Ramesside age в «The Journal of Egyptian Archaeology», II (1915), 113.

[5] L. D. III, 128a. Над головой лошадей: «Год первый Whm-Mś-wt царя Верхнего и Нижнего Египтов, владыки обеих земель Mn-Mꜣc-t-Rc, которому дана жизнь».

[6] «Whm-Mś-wt, могучий мечем», в L. D. III, 140b, 1=Голенищев, Rec. d. trav., XIII, табл. I, 1.

[7] Эта же датировка венскаго папируса царствованием Рамсеса X принимается без каких либо оговорок и Er. Peet, у. с., 174.

вполне поддерживают указанную датировку. Курсив Венского текста весьма походит на скоропись папирусов Harris A. и Abbot, verso. Да и сам заголовок второй страницы нашего папируса, казалось, говорит за ту же датировку: «акты воров, которые лежали в другом кувшине». Дело в том, что, начиная с Рамсеса IX грабежи в некрополе с каждым новым царствованием все учащались и учащались[1]. В нашем же папирусе прямо говорится об «актах воров», как будто эти «акты воров» единственные в своем роде, и поэтому возникает как то сама собой догадка, что Венский папирус подарил нам архивный инвентарь актов, часть которых дошла до нас в виде папирусов Abbot, Amherst, Harris A., Mayer A. и B. и фрагментов Туринского музея. Эта догадка приобретает весьма большую долю вероятности при правильном понимании свидетельства 7 строки второй страницы нашего папируса. В указанном месте мы читаем: «допрос (относительно) пирамиды царя «Śḫm-Rc-x·tꜣwj» да живет он и т. д.» Иератический знак [автогр. № 1 столб. I.] был непонятен Brugsch'у и он, сильно колеблясь, предложил транскрибировать его иероглифом «cb»—«соединять, соединитель»[2]. С этим чтением согласились A. Wiedemann[3] и H. Gauthier[4]. A. Erman заменил его чтением «» «mr любить, любимец»[5]; Ed. Meyer[6] отожествил загадочный иератический знак с иероглифом «ḥwj» — «защищать, защитник», M. Pieper наконец с — «ḥw»[7]. Для правильной оценки всех этих предложенных чтений нам надо сопоставить иератический X Венского папируса с обычным иератическим написанием тех иероглифов, которые были указаны в качестве его иероглифических эквивалентов (см. табл. № 1).

Из этой таблицы, мне кажется, ясно видно, что все предложенные чтения, а в особенности чтение Ed. Meyer'a, мало вероятны и ни одно из них не может претендовать на абсолютную приемлемость. Подобная же возможность столь разноречивых чтений ясно доказывает, что эта палеографическая crux Венского папируса является весьма своеобразной и не походит вполне ни на один из известных нам иератических знаков. Поэтому нам придется для отожествления нашей неизвестной с иероглифическим эквивалентом

---

[1] Erman, Aegypten, 199—200.

[2] У. с., 3, ср. также Naville Ä. Z., 14, 112.

[3] Aeg. Geschichte, 277.

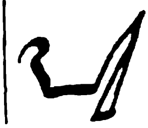
[4] Livre des rois, 95.

[5] Aegypten, 167.

[6] G. d. A. I[3] § 300, № 4; M. Pieper в своей диссертации «Die Könige Aegyptens zwischen dem Mittleren u. Neuen Reich» (1904 г.), 20, пр. 1, высказался за то же чтение, но он впоследствие от него отказался. См. след. прим.

[7] Ä. Z. 1913 (51), 94: Здесь он предлагает и картуш, 76/77 отрывка, 6, Туринского папируса читать не śḫm-rc-ḥwj-tꜣwj, а śḫm-rc-ḥw-tꜣwj.

Табл. № 1.

Источник.	P. Ambraser, II, 7.	P. Ndm-t, VII, 11. № 157 [1].	P. Abbot, IV, 14 № 465.	P. Abbot, VI, 7. № 107.	P. Abbot, II, 11. № 160.
Иератический знак.					
Иероглиф.	x.				

руководствоваться не только палеографическими данными, но и общеисторическими соображениями. Они нам помогут найти то царское имя, которое должно соответствовать непрочитанному картушу Венского папируса. Царь Sḫm-Rc-x-tꜣwj, гробница которого, согласно свидетельству данного текста, была разграблена, относится к XIII династии по конструкции своего имени, как это установил уже Brugsch [2]. В XIII династии, история которой для нас пока довольно темна, имеются еще цари, имена которых нам неизвестны [3]. Возможно, казалось бы, с первого взгляда отожествить Sḫm-Rc-x-tꜣwj венского папируса с одним из этих неизвестных царей и на этом успокоиться. Но есть одно обстоятельство, которое препятствует столь радикальному упрощению нашей задачи, а именно существование гробницы этого царя еще в эпоху XX династии. Действительно, царь, оставивший после себя гробницу, сохранившуюся около 600 лет [4] и представляющую ворам желанный объект для грабежа, а грабеж ее для суда дело достойное рассмотрения, не может быть одним из эфемерных (в буквальном смысле слова) представителей данной династии. Поэтому имя царя, кроющегося в этом непрочитанном картуше венского папируса, не может быть нам абсолютно неизвестным, оно должно быть сохранено, кроме папируса XX династии, еще и другими памятниками, являющимися непосредственными следами его деятельности. Но царь Sḫm-Rc-x-tꜣwj был не только значительным государем, но находился, наверное, в каких нибудь родственных связях с последующими Фиванскими династиями, коль скоро он мог оставить гробницу, столь долго сохранившуюся. Ведь известно, что гробницы, будь то

[1] № соответствует порядковому № иератических знаков Möller, Hieratische Paläographie II. Образцы взяты из пап. Abbot, и Ndm-t, как наиболее близких по времени к пап. Ambraser.

[2] У. с., 4.

[3] Как раз та часть Туринского царского папируса, которая перечисляет царей XIII-XIV дин. сильно фрагментирована.

[4] XIII дин. падает на время 1780—1680, а Рамсес X правил ок. 1120 г.

усыпальницы царей, или же простых смертных, забывались и разрушались, коль скоро они оставались без своего заупокойного культа, а таким образом без надзора. Заупокойный культ требовал больших издержек. Об исполнении его по смерти царя заботились, конечно, его преемники из его потомков. Когда же семья его вымирала и другая семья захватывала престол, то забота о заупокойном культе давно умершего властителя являлась делом совести последующих династий. Правда, каждый фараон считал своим долгом, на словах по крайней мере, заботиться о заупокойном благополучии предшествующих царей. Но, без сомнения, им было невозможно заботиться о культе всех своих бесчисленных предшественников. Поневоле приходилось делать выбор между ними, и мы имеем от Нового Царства несколько списков царей, заупокойный культ которых был предметом заботы их преемников [1]. Выбор при этом руководился, как степенью подвигов того или другого царя, так и степенью родства его с царствующим фараоном [2]. Царь Sḫm-Rc-x-t;wj, очевидно, был не настолько знаменит, чтобы заупокойный культ его сохранялся в течении многих столетий только ради его подвигов. Он, конечно, был предком одной династии Нового Царства и в качестве такового память об нем была дорога преемникам его, отделенным от него пропастью веков.

Исходя из этих только что высказанных соображений мы должны признать, что чтение царского картуша венского папируса, предложенное Ed. Meyer'ом, является более приемлемым, чем чтение Brugsch'а, Erman'а и Pieper'а. Действительно, установив для X венского папируса чтение «ḫwj», Ed. Meyer смог отожествить этого Sḫm-Rc-x-t;wj с Sḫm-Rc-ḫwj-t;wj — Себекхотепом II, который оставил нам ряд памятников [3] и перечисляется в одном из вышеназванных царских списков [4]. От фараонов Sḫm-Rc-cb-t;wj Brugsch'а, Sḫm-Rc-mrj-t;wj Erman'а и Sḫm-Rc-ḫw-t;wj Pieper'а до нас не дошло ни одного памятника и ни один из них не упоминается в одном из царских списков. Но и чтение Meyer'а, не-

[1] Один из них восходит к Тутмесу III и начертан на стенах Карнакского храма. (Sethe, Urk. d. 18 Dyn. стр. 68 сл.). Второй был составлен Сети I в его Абидоском храме (Ed. Meyer, Chronologie, № 3).

[2] Так в Карнакском списке Тутмеса III перечислено 61 царское имя. Наряду с немногими знаменитыми царями древнего и среднего царства перечислены имена XI и преимущественно XIII дин. Причиной этого на первый взгляд немного странного выбора наверное было то обстоятельство, что перечисленные цари этих династий, считались, а может быть и были в действительности, родоначальниками великой XVIII дин., к которой принадлежал и Тутмес III.

[3] Перечисление их см. Ed. Meyer, G. d. A. I³, § 300 A. №. 4.

[4] В карнакском списке Тутмеса III, № 36.

смотря на свою бо́льшую вероятность, все же не может претендовать на абсолютную приемлемость. Оно слишком противоречит даже элементарным требованиям палеографии.

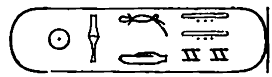
Поэтому желательно было бы подыскать для картуша венского папируса другую транскрипцию которая отвечала бы историческим соображениям, но в то же время и считалась бы с требованиями палеографии. Исходя же из соображений, как истории, так и палеографии, можно будет сопоставить имя Sḫm-Rc-x-tꜣwj венского папируса только с одним из царских картушей XIII династии. Этот картуш встречается и на современных памятниках и упоминается также в папирусе Abbot, главном источнике о грабежах в Фиванском некрополе. В названном тексте перечисляются десять различных царей, гробницы которых были обследованы относительно сохранности[1]. Среди этих имен упоминается тройный картуш царя Себекемсафа XIII дин., который до сих пор обыкновенно читался Sḫm-Rc-š-šd-tꜣwj[2], т. е. три из знаков, составляющих имя его, являются тожественными трем иероглифам имени царя венского папируса — 𓌂, 𓇳 и 𓇾𓇾. Но эта сходность имен нас еще более поразит, если мы в том же папирусе Abbot узнаем, что из 10 обследованных царских гробниц 9 оказались в полной сохранности и только 1 и именно гробница, принадлежавшая названному царю, оказалась разграбленной. В то время, как про другие пирамиды говорится — «найдена не поврежденной, воры не были в состоянии войти в нее», — про пирамиду Себекемсафа Śḫm-Rc-š-šd-tꜣwj сказано: «Было найдено, что воры взломали ее, прорыв ход в нее из внешней комнаты гробницы настоятеля закромов царя Тутмеса III Небамона. Место погребения царя было найдено лишенным своего владыки, также погребение великой царской жены Нубхас, его жены. Воры наложили руки на них. Визирь, сановники, ревизоры установили исследование этого, и было опознано, каким образом воры наложили руку на царя и на жену»[3]. Если единственная разграбленная гробница принадлежала именно царю Śḫm-Rc-š-šd-tꜣwj и его жене, то и одна его гробница из всех прочих упомянутых требовала особого дела, специально посвященного ей, и это дело, действительно, дошло до нас в виде папируса Amherst[4]. В виду этого прямо напрашивается догадка отожествления дела «допроса относительно пирамиды царя Śḫm-Rc-x-tꜣwj» венского текста

[1] Pap. Abbot, II, 7, 11, 15, 17 и т. д.

[2] Pap. Abbot, III, 1.

[3] Ibidem, III, 1 — 7.

[4] P. E. Newberry, The Amherst papyri, тбл. IV—VII. Он к сожалению фрагментирован и сохранился только в той своей части, в которой обследуется дело разграбления гробницы жены царя Śḫm-Rc-š-šd-tꜣwj, — Nb-ḫcš.

с папирусом Amherst. Но это отожествление, несмотря на всю свою заманчивость, связано с некоторыми затруднениями, которые необходимо предварительно устранить. Первое затруднение вызвано орфографическими соображениями. Ведь имя фараона папируса Abbot написано 6 фонетическими знаками ⊙ — Rc, -šhm, — ś, -šd, — d и — t꜡wj, а имя царя венского папируса Šhm-Rc-x-t꜡wj только 4. Но эта трудность устранима. Дело в том, что чтение картуша папируса Abbot «Shm-Rc-ś-šd-t꜡wj», т. е. с ś перед šd, основано на недоразумении. Мы имеем имя этого царя и в иероглифической передаче  [1] и притом без «ś» перед «šd». Основываясь на этом наблюдении, Gauthier стал вглядываться в детали написания этого картуша в папирусе Abbot. Результатом этого исследования оказалось, что тот знак, который читался до сих пор — ś, является детерминативом « » божества, царя и т. п. [2], который имеет лишь графическое значение, но не фонетическое и который мог свободно опускаться в быстро и небрежно писавшихся текстах, подобно венскому. Таким образом в состав картуша папируса Abbot входят только 5 фонетических знаков ⊙, -Rc, — šhm, šd; d и наконец t꜡wj, но, правда, и в этом случае имеется на лицо один лишний знак по сравнению с именем венского папируса « — d», после « — šd». Но этот алфавитный знак « — d» не играет в данном контексте самостоятельной фонетической роли, он является лишь конечной согласной силлабического знака «šd» и прибавлен к нему ради указания его произношения [3]. Правда это «d» в большинстве случаев сопутствует šd, но я все же могу перечислить целый ряд примеров взятых из тщательно написанных текстов, когда d после šd отсутствует [4], а тем более оно могло быть опущено в небрежно составленных инвентарных записках венского папируса. Если же из 6 знаков картуша папируса Abbot 2, а именно и , могли отсутствовать

[1] Hieroglyphic texts from egyptian stelae in the British Mus., т. IV, табл. 18. Правда R. Weil (Journ. As. XI сер., VII т. 1914 г., стр. 545 и IX т., 1917 г., стр. 209) читает на основании фотографии, приведенной Budge'ом в его History III, стр. 127, после группы šd еще ś, но этот плохо сохранившийся иероглиф соответствует не ś, а 2 параллельным черточкам, обозначающим слабую согласную j, являющуюся третьим радикалом глагола šdj, принадлежащего к разряду III infirmae. Правильное чтение картуша Лондонской стэлы см. H. Gauthier, Livre der Rois. II, стр. 74.

[2] Gauthier, у, с., 74.

[3] Erman, Aeg. Gram. [3], § 69.

[4] Gauthier, Livre des rois I, 317, Griffith, Kahun-pap., табл. XVII, 45, pap. Rhind Math. табл. XVI, 45, Ä. Z. XXIX, 104, Berl. Aeg. Inschr. I, 268, № 15802, Sethe, Urk. d. 18 Dyn. 755,17, 770,6; Annal. d. Serv. VIII, 13.

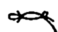
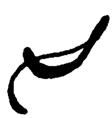
в наскоро написанном тексте, то тем самым отпадает орфографическое затруднение отожествления царского имени папирусов Abbot и венского. И там, и здесь число знаков, образующих имя, является по существу одинаковым и поэтому с точки зрения орфографии можно отожествить Sḫm-Rc-x-tꜣwj венского текста и Sḫm-Rc-šd-tꜣwj папируса Abbot[1]. Но устранив орфографическую трудность, нам остается еще устранить палеографическую и вот эта последняя, кажется, с первого взгляда непреодолимой. Действительно в хорошем каллиграфическом письме «Buchschrift», по выражению Möller'a, знак соответствующий иероглифу  «šd» писался иначе, чем x венского папируса. Типичное «šd» хорошего иератического письма XX дин. уже одним своим горизонтальным положением отличается от косого положения таинственного знака венского папируса. Но венский текст, согласно вышесказанному, был написан не иератической каллиграфией, а иератической скорописью, переходящей в демотический курсив, и поэтому его надо сравнивать с текстами, столь же небрежно написанными, как и он сам. Таковые имеются в лице папируса Abbot verso и папируса Harris A. и они сохранили нам образцы написания «šd», весьма мало отличающегося от x венского папируса. Я надеюсь, что данные примеры курсивного написания иероглифа  докажут справедливость моего мнения (Табл. № 2).

Табл. № 2.

P. Ambraser II, 7.	P. Ermit 1119a Recto, 7[2].	P. Tur. Mag. Recto, III, 6[3].	P. Abbot VIIIa, 23[4].	Демотич. курс[5].
				

Единственное, что отличает «šd» приведенных текстов от «x» венского папируса, так это забегание конца «šd» за перекладину, хотя, впрочем, и

[1] Pap. Abbot, III,1.

[2] Inventaire Голенищева, 183-184, № 1119a. Этот папирус вероятно относится к XX дин. и написан сравнительно тщательно, поэтому столь курсивное написание «šd» весьма любопытно.

[3] Möller, Hierat. Lesestücke II, 31, 6.

[4] Möller, Hierat. Lesestücke. III, 24.

[5] F. Ll. Griffith, Catal. of the Demot. Pap. in the J. Rylands library Manchester, 395 (šṯy).

в папирусе Abbot verso это забегание весьма незаметно[1]. Может быть и в самом венском папирусе имеется подобное забегание, но Бругш бессознательно опустил его, видя в спорном знаке эквивалент иероглифа рога. Если покажется странным, что как раз в царском картуше встречается такое небрежное написание, подходящее столь близко к демотическому письму, то я могу только указать на вторую часть имени «Wśr-M¦c-t-Rc-Mrj-imn» в 6 стр. 1-ой страницы разбираемого папируса, столь небрежно написанную, что только по смыслу можно установить правильное чтение. И может быть как раз в царских картушах легче всего ожидать столь курсивно написанные знаки. Писец знал про это дело царя Sḫm-Rc-šd-t¦wj и уже первые 2 знака по ассоциации вызывали верное чтение, и они как раз написаны хорошо, а последние, как несущественные для понимания, весьма небрежно. Поэтому, в виду только что сказанного, я считаю палеографическую трудность отожествления имени Sḫm-Rc-x-t¦wj с Sḫm-Rc-šd-t¦wj, pap. Abbot устраненной. Что же касается исторических соображений, то они, мне думается, прямо требуют подобного отожествления. Царь «Sḫm-Rc-šd-t¦wj» Себекемсаф II был одним из мощных царей XIII династии, известен нам по целому ряду современных памятников[2] и конечно мог себе позволить роскошь построения богатой гробницы. Эта же гробница в свою очередь имела все шансы сохраниться неприкосновенной в течение последующих столетий, ибо царь Sḫm-Rc-šd-t¦wj был предком XVII[3] династии. Таким образом отожествление Sḫm-Rc-x-t¦wj с Sḫm-Rc-šd-t¦wj удовлетворяет, как требованиям палеографии, так и выше установленным мною историческим соображениям и поэтому можно считать его до известной степени доказанным. Отожествив же Sḫm-Rc-x-t¦wj с «Sḫm-Rc-šd-t¦wj» мы получаем в лице венского папируса, или, вернее, его второй страницы ничто иное, как опись дел, касающихся грабежей в некрополе при царях Рамсесе IX и Рамсесе X и дошедших до нас в виде папирусов Abbot[4], Amherst[5], Harris A.[6], Mayer A. и B.[7] и Туринского фрагмента[8]. Поэтому для полного подкрепления предложенного нами

[1] Ср еще написание šd в P. Harris A XI, 3 (Newberry, The Amherst papyri) и в Каирском магическом папирусе № 6 (A. Mariette, Les papyrus egyptiens du musée de Boulaq., I тбл. 33, 2, 3, 4) и Spiegelberg, Hieratic Ostraka a. Papyri in the Ramesseum XL № 326, 14.

[2] Перечисление их см. Gauthier, y. c. II, 73-74.

[3] Царица «Nb-ḫcś» жена царя «Śḫm-Rc-šd-t¦wj» была родоначальницей Элькабских монархов (Pieper, y. c., 2—4), а эти последние в свою очередь находились в очень интимной связи с XVII дин.

[4] Select papyri, часть II, табл. 1—8.

[5] Newberry, y. c., тбл. IV—VII.

[6] Ср. стр. 443, пр. 4.

[7] Ср. стр. 439, пр. 4.

[8] Spiegelberg, Zwei Beiträge, 12, 13.

чтения картуша венского папируса потребуется еще доказательство того, что тексты, инвентаризованные разбираемой описью, могли, действительно, соответствовать этим, только что перечисленным папирусам. Подобное доказательство может быть проведено без особых натяжек. Конечно, уже a priori ясно, что дела о ворах при Рамсесах IX и X не исчерпывались теми 4 или 5 папирусами, которые имеются в нашем распоряжении[1]. Поэтому некоторые из перечисленных актов венского папируса не могли дойти до нас, но существование их я надеюсь доказать на основании свидетельств дошедших до нас папирусов.

В стр. 4 стран. 2 нашей описи упоминается «ревизия пирамид—1 свиток». Это описание весьма и весьма подходит к папирусу Abbot, главным содержанием которого и является ревизия царских пирамид, произведенная в 16 году Рамсеса IX. В стр. 7 той же страницы описи зарегистрировано, как мы выше видели: «Допрос, относительно царя Сехем-Ра-шед-Тауи», соответствующее как нельзя лучше папирусу Amherst. В 10 строке описи мы читаем: «реестр медных вещей, которые взяли воры из места красоты — один». Этот реестр, наверное, не что иное, как описание папируса, известного теперь под названием «pap. Harris A.». Этот последний датирован первым месяцем второго времени года 17 года царствования Рамсеса IX. Его оглавление весьма подходит на заметку венской описи: «реестр, перечисляющий медь воров, которые были найдены грабившими прекрасное место»[2]. «Прекрасное место» или «место красоты» называлась та часть некрополя, где были погребены ближайшие родственники царей[3]. Из изданных актов о грабежах в некрополе не удается отожествить с тем или другим документом, перечисленным венской описью, Туринский фрагмент и папирус Mayer. Но эти последние относились уже к ревизиям следующих лет и хранились, вероятно, в другом кувшине, инвентаризация которого заполняло 3 страницу, ныне утерянную, венской описи.

Кроме только что отожествленных 3 папирусов, папирусов Abbot, Amherst и Harris A., венская опись упоминает названия еще других

[1] См. Eric Peet, y. c., 174.

[2] Newberry, y. c., тбл. XIII, 4. Хотя дело датировано уже 17 годом Рамсеса IX., но оно наверное относится к ревизии 16 года, установившей, что важнейшие гробницы «места красоты» были нетронуты грабителями. И, действительно, пап. Harris A упоминает, главным образом, медные вещи, как добычу воров, а столь малоценный материал был, очевидно, найден при разграблении второстепенных гробниц, о которых пап. Abbot V,8-9 не упоминает. Ревизия некрополя от седьмого месяца 17 года, засвидетельствованная Туринским фрагментом (Spiegelberg, y. c. 13), установила в противоположности ревизии 16 года разгром гробницы царицы Исиды, жены Рамсеса III. В этой гробнице воры, конечно, нашли не только медь, но и золото и серебро.

[3] P. Abbot, тбл. V,8-9.

текстов, которые не дошли до нас, или может быть еще не изданы. Но для большинства из этих текстов, мне думается, можно доказать, что таковые папирусы должны были существовать в группе актов, относящихся к грабежам 16 и 17 годов Рамсеса IX. Так стр. 2-3 стран. 2 венской описи упоминают дело под названием «реестр получения золота и серебра (и) меди, найденных украденными рабочими некрополя — один». Из папирусов Abbot, Amherst, Turin и Harris A. мы узнаем, что набеги на некрополь имели свой результат и что много золота, серебра и меди было расхищено грабителями. Потом, когда личность воров была установлена и дома их были обысканы, то часть вещей, по крайней мере, была найдена, отобрана и отдана по назначению, о чем в свою очередь должен был быть составлен соответствующий акт. На стр. 5-6 стран. 2 нашей описи упоминается акт, названный «допрос людей, найденных разрушающими гробницу на западе города — один». Этот документ также не дошел до нас, но существование его требуется одним из сообщений папируса Abbot. Здесь, стр. V,1-4, мы читаем: «усыпальницы и гробницы, в которых покоятся вельможи, сановники, фиванские женщины и люди страны, на западе города. Было установлено, что воры их всех взломали, что они выкинули тела из их саркофагов и бросили на землю, и что они украли вещи их гробниц вместе с золотом, серебром и украшениями, которые были в их саркофагах». Ворами, совершившими этот разгром и занималось дело, озаглавленное венской описью «допрос людей, найденных разрушающими гробницу[1] на западе города». Правда, в только что процитированных строках папируса Abbot не говорилось, что этому разгрому гробниц «Запада города» было посвящено особое дело. Но этого также не было сказано и при описании разгрома гробницы царя Сехем-Ра-Шед-Тауи и, несмотря на это, специальное дело об этом грабеже дошло до нас в виде папируса Amherst. В связи с разгромом гробниц на «западе города» стоит, может быть, и дело, названное венским папирусом (2,8-9) «Допрос (относительно разрушения) гробницы начальника солдат Оэр'а, которое произвел кузнец Уарес». Очевидно гробница Оэр'а, как наиболее пышная из разграбленных гробниц «зоапада города» потребовала особого дела. Венская опись (2,11) зарегистрировала акт, названный «список воров — один». Этот документ также пока не найден, но само собой понятно, что подобный список должен был существовать в группе текстов Abbot, Amherst и т. д. Ведь, очевидно, требовалось составление списка всех воров. Он напоминает отчасти списки, сохранившиеся на verso папируса Abbot и соответствующие

[1] Возможно и «гробницы». Детерминатив множественного числа мог быть опущен писцом по небрежности.

копиям со списков воров, посланных в первом году Рамсеса X фараону и визирю начальником некрополя. Остается рассмотреть еще последнее дело, упомянутое венской описью (2,12): «допрос ¦сп(?) Паинкахаи...... с ним — свиток один». Его определить я не в состоянии. Оно очевидно стоит особняком от группы папирусов Abbot, Amherst и т. д., которые относятся к ревизии 16 г. Рамсеса IX и перечисление которых закончилось общим списком воров. Последнее дело венской описи, очевидно, падает на последующее время.

Из всего вышесказанного, мне кажется, вытекает, что почти все оглавления дел разобранного нами папируса Ambraser могут быть без всякого труда сопоставлены с различными текстами, составляющими группу актов, касающихся грабежей в некрополе в 16 г. Рамсеса IX и которым принадлежали папирусы Abbot, Amherst и Harris A. Это обстоятельство, конечно, весьма подкрепляет нашу догадку, что папирус Ambraser, столь долго непонятый, содержит опись этих только что перечисленных папирусов. Но если эта моя догадка правильна, то наверное в этой же архивной описи собрания Ambraser можно будет найти и упоминание о папирусе Harris, ибо история находки ставила этот последний, как мы выше видели, в связь с папирусами о грабежах в некрополе. Он был найден вместе с некоторыми из них в ямке, бережно защищенной от внешнего мира. И, действительно, вглядываясь в первую страницу венской описи мы найдем здесь (стр. 6-8), кажется, и регистрацию знаменитого папируса Harris: «Памятные записки дворца царя Верхнего и Нижнего Египтов Усер-Маот-Ра-Мери-Амон» в доме Амона. Другой свиток, который копия с этих памятных записок...... 4 свитка маленьких, которые (содержали) эти памятные записки». Что же это за «дворец Усер-Маот-Ра-Мери-Амон в доме Амона»? Прежде понимали под этим названием Мединет-Габуский храм, который построил себе Рамсес III для своего заупокойного культа. При таком понимании «дворца Усер-Маот-Ра-Мери-Амон в доме Амона» конечно нельзя рассматривать «памятные записки этого учреждения» в качестве архивного описания папируса Harris. Ведь в папирусе Harris упоминаются благодеяния Рамсеса III по отношению ко всем храмам Египта, а не только к храмам Амона, и вполне правильно мнение, которое уже высказал Birch, что «очевидно дары Рамсеса III храмам Илиополя и Мемфиса могут иметь мало интереса для Фиванского храма и поэтому, вероятно, свиток был скорее частью архива дворца, чем архива Мединет-Габуского храма»[1]. Но такой царский дворец существовал в Мединет-Габуском храме. Рамсес III построил себе,

[1] См. Birch, предисловие к его изданию pap. Harris.

по примеру предшественника своего Рамсеса II, который во всем ему служил образцом, свой дворец в ограде своего же заупокойного храма, подобно тому, как и цари древнего царства жили в виду и в ежедневном соприкосновении со своими пирамидами. В этом дворце Рамсес III жил во время своих приездов в Фивы. Это было его главной резиденцией, находящейся перед самой грандиозной и роскошной постройкой всего его царствования. И вот этот дворец и назывался «дворец Рамсеса III в доме Амона»[1]. Правда, этот памятник назывался еще и иным, более полным именем «Дворец Рамсеса III, соединяющегося с вечностью в доме Амона на западе Фив»[2]. Но это пышное название сокращалось и в надписях самого Мединет-Габуского храма[3] и в папирусе Harris[4] в то название, которое мы имеем и в венской описи: «Дворец Усер-Маот-Ра-Мери-Амон в доме Амона». Этот главный дворец Рамсеса III в его великом заупокойном храме, конечно, должен был быть местом хранилища папируса Harris, сводки всех его даров богам, благодеяний людям, и всех его славных побед. В каком же ином месте он мог храниться, как не в архиве этого дворца, стены которого, а также и стены прилегающего храма были превращены Рамсесом III в иллюстрированную хронику его долгого и славного царствования? И неудивительно также, что папирус Harris назывался памятными записками этого дворца. Ведь, очевидно, великие милости и победы Рамсеса III должны были войти в памятные записки, memorabilia его главного дворца, возвышающегося среди его Memnonium'а, дающего жить имени его и тогда, когда уже тело царя должно было покоиться в узкой долине царских гробниц. Весьма понятно также, что столь важный текст, как папирус Harris, должен был иметь свою копию, которая и отмечена в 7 стр. описи. В следующей строке ея были отмечены «4 маленькие свитка, которые (содержат) эти памятные записки». Это, надо полагать, были также копии папируса Harris, причем содержание громоздкого папируса было разложено ради удобства справок на 4 маленькие свитка, более пригодные для просмотра. Конечно о способе этого разделения мы можем только догадываться. Вероятно первый свиток обнимал введение и Фиванскую секцию папируса Harris, второй — секции Илиопольскую и Мемфискую, третий—благодеяния прочим богам и общую сводку милостей храмам и наконец четвертый свиток содержал историческую часть.

Я не знаю, возможно ли согласиться со всеми моими рассуждениями, но я думаю, что во всяком случае каждого поразит это удивительное совпа-

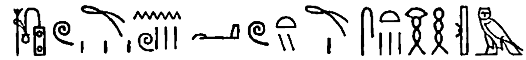
---

1 См. Uvo Hölscher, Das Hohe Tor von Medinet Habu, 1910, 9.
2 Ср. напр. L. D., Text, III, 173.
3 Breasted, Anc. Rec. IV, 124; пр. в.
4 Табл. X, 3.

дение данных традиции о находке папируса Harris с данными архивной описи папируса коллекции Ambraser. Как то само собой возникает убеждение в том, что судьба подарила нам в виде этого венского папируса редчайший документ, вероятно unicum, а именно архивную опись, обнимающую столь знаменитые памятники, как папирусы Harris, Abbot, Amherst и др. Нам остается теперь только объяснить, каким образом мог архив Мединет-Габуского дворца Рамсеса III хранить в своих недрах столь разнородные акты, как те, что перечислены в венской описи. Ведь, как мы выше видели, наряду с папирусом Harris хранились в том же кувшине 2 купчие каких то людей и один акт ревизии, которую выполнил какой то жрец Амона, во втором же кувшине находились папирусы о грабежах в некрополе. Столь великая пестрота архива Мединет-Габуского дворца Рамсеса III объясняется судьбой этой царской резиденции после смерти ея строителя. «Дворец Усер-Маот-Ра-Мери-Амон в доме Амона» был подарен после смерти Рамсеса III его наследником Рамсесом IV в собственность храму Амона, а поэтому как дворец, так и храм Мединет-Габу слились в одно целое. Слились, конечно, и архивы, вследствие чего акты дворца, подобно папирусу Harris, могли храниться вместе с актами чисто храмовыми, вроде протокола храмовой ревизии или купчих людей, относящихся к храму. Значение этого дворца-храма Рамсеса III впоследствии еще возросло. Он остался для преемников Рамсеса III недостижимым идеалом в их строительной деятельности. При этих слабых государях благосостояние Египта быстро и неудержимо падало, для создания подобного памятника у них средств не хватало. Поэтому и Мединет-Габуский дворец-храм остался последним из мемнониев на западе Фив. И в нем, в наиболее сохранившемся и наиболее важном здании, благодаря связи с царствующей династией, сконцентрировалось, очевидно, все управление некрополя, как, например, заботы о заупокойном культе царских гробниц. Так, по крайней мере, мы читаем в папирусе Mayer A. по поводу исследования гробниц Сети I и Рамсеса II, что эти гробницы были упомянуты на стенах Мединет-Габуского храма-дворца[1]. Архив последнего мог поэтому и служить хранилищем для важнейших актов некрополя, как, например, для дел, посвященных разгрому гробниц, вроде папирусов Abbot, Amherst и др. Правда, относительно места хранения первого текста, а именно папируса Abbot, Breasted пришел к несколько иным выводам. Он полагает, что папирус Abbot хранился не в архиве некрополя, а в архиве визиря[2]. К этому выводу Breasted пришел очевидно на основании следующей фразы, заканчи-

[1] Breasted, Anc. Rec. IV, § 545; Eric Peet, у. с., 175.
[2] Breasted, у. с. § 500.

*

вающей recto названного текста:  [1]. Эту фразу Breasted перевел следующим образом: «The documents there of are: one roll; it is deposited in the office of the vezier's archives»[2] и поэтому он мог заключить, что весь папирус Abbot является произведением канцелярии визиря и следовательно хранился в архиве визиря. Но только что процитированную фразу папируса Abbot можно понять иначе, рассматривая  не безличным местоимением, а, что вполне возможно, местоимением 3 лица множественного числа[3]. В таком случае указанную заметку папируса Abbot надо будет перевести: «Документы об них—1 свиток; он хранится в канцелярии архива визиря». Но кто же эти «они», к которым документы относятся. Это, очевидно, те 3 кузнеца Мединет-Габуского храма, которые обвинялись в разграблении гробниц царских родственников и дело которых перед судом города было описано на 7 стран. папируса Abbot, непосредственно перед только что процитированной фразой. Такое понимание вытекает с очевидностью из контекста: «великие сановники подарили жизнь кузнецам Мединет-Габуского храма. Они (снова) были переданы верховному жрецу Амона — Ра Аменхотепу в этот день. Документы относительно них — 1 свиток; он хранится в канцелярии архива визиря»[4]. Если поэтому последние слова текста относятся к 3 названным кузнецам, то тем самым они не могут относится ко всему содержанию папируса Abbot, ибо тот содержал в себе дела и о других лицах. Писец, зафиксировавший дело о 3 кузнецах, слушавшееся не в некрополе, а перед городским судом, пожелал подкрепить достоверность протокола этой ссылкой на документ архива визиря, указывая этим, что сам протокол его, а следовательно и папирус Abbot хранились в ином архиве. Но кроме этого мы имеем еще и другие основания, которые нам указывают на принадлежность папируса Abbot к канцелярии и архиву некрополя. В состав папируса, как известно, входят 2 дела, посвященные ревизиям некрополя[5]. В этих ревизиях участвовали и визирь и администрация некрополя и поэтому протоколы ревизий, наверное, велись одновременно, как канцелярией визиря, так и канцелярией некрополя. Поэтому мы и не находим в этих частях папируса заметки о том, является ли то или другое дело копией, или нет. Зато во всех тех случаях, когда в папирусе приводятся письма или

[1] P. Abbot, VII, 16.
[2] У. с. § 534.
[3] Erman, Neuägyptische Grammatik, § 309.
[4] P. Abbot, VII, 15-16.
[5] Ревизия первая падала на 18 день (I,1 — IV,10), а вторая на 19 день (IV,11—V,11).

акты, посланные визирю или фараону начальником некрополя, то следует заметка, что данный документ является копией[1]. Если бы перед нами в виде папируса Abbot было дело из канцелярии визиря, то к нему были бы приклеены подлинники этих писем, наличность же копий определенно указывает на происхождение папируса Abbot из канцелярии некрополя. Об этом же свидетельствует и начало папируса Abbot, которое повествует об организации ревизионной комиссии некрополя и лишь мимоходом упоминает письмо графа города визирю о грабежах в некрополе. В документе из канцелярии визиря это письмо было бы, конечно, помещено в самом начале, ибо для визиря дело о грабежах в некрополе началось с письма-доноса к нему графа города и организация ревизионной комиссии являлась лишь последствием данного письма. Для некрополя же дело о грабежах началось с момента образования ревизионной комиссии и поэтому документ, вышедший из канцелярии некрополя, должен был, подобно папирусу Abbot, начать свое повествование образованием указанной комиссии. В виду всего этого, я и полагаю, что папирус Abbot не является продуктом канцелярии визиря, а вышел из канцелярии некрополя. Канцелярией он был передан в архив некрополя, т. е. в Мединет-Габуский храм-дворец, хранящий в своих недрах, кроме дел некрополя еще и дела дворцовые и храмовые. И понятно, что в виду столь разнородного состава документов, сдаваемых в него, архив дворца должен был расти столь быстро, что уже в 6 году Рамсеса X могло накопиться громадное множество самого различного материала, порассованного довольно бессистемно по большим кувшинам. Такое переполнение архива должно было конечно затруднить вообще всякие архивные справки, в частности и ту архивную справку, которая зафиксирована папирусом из коллекции Ambraser и которая разрослась в небольшую архивную ревизию. Может быть следствием этой ревизии-справки и было решение хотя часть папирусов эвакуировать из архива, чтобы дать место новому материалу, и эти изъятые папирусы разложить по кашеткам около архива. Изъятию в первую голову, конечно, подпадали такие документы, как папирус Harris, ибо его могли успешно заменить 2 его вышеупомянутых копии, или папирус в роде папируса Abbot, дело которого уже к тому времени наверное было антиквировано. Таких кашеток было вероятно несколько, и я почти уверен, что в одной из этих кашеток около Мединет-Габуского храма были найдены папирусы Rollin[2], Lee[3] и большой юридический Туринский папи-

[1] 1) Копия с письма начальника некрополя визирю (V,19). 2) Копия с доклада о грабителях, посланного фараону начальником некрополя (VIII,1—2); 3) Копия с доклада о грабителях, посланного визирю начальником некрополя (VIII,19—20).

[2] Pleyte, Les Papyrus Rollin, pl. XVI.

[3] Newberry, у. с. pl. II и III.

рус[1], относящиеся также к царствованию Рамсеса III и которые по интимности своего содержания не могли храниться в канцелярии визиря, а хранились также, первоначально, в дворце Рамсеса III. И может быть, вообще, большинство из текстов XX династии, дошедших до нас[2], происходит из этого архива Мединет-Габуского дворца-храма.

Формулируем же сжато результаты наших предыдущих рассуждений о месте происхождения большого папируса Harris. Этот документ хранился первоначально в архиве царского дворца в Мединет-Габу и назывался памятными записками этого дворца. Затем, с передачей дворца во владение храма, папирус Harris стал храниться вместе с храмовыми актами, а впоследствие с концентрацией в дворце и управления некрополем, архив дворца стал наполняться и делами некрополя. Такое нагромождение самого разнообразного материала, конечно, вызвало переполнение архива, и поэтому, ради освобождения его, были изъяты громоздкий папирус Harris и другие папирусы, не требующиеся для справок, которые и были положены в кашетку, где их нашли феллахи в 1855 г.

В. Струве.

---

[1] Devéria, Bibliothèque égyptologique, V.

[2] Напр. папирусы Туринского музея, относящиеся большей частью к XX дин. Ср. «Papyrus de Turin», facsimilès par F. Rossi, avec explication, traduction et vocabulaire par W. Pleyte. Leide 1869 — 1876, 2 тома. Наверное здесь же в Мединет-Габуском храме надо искать и тот архив Фиванского некрополя, существование которого постулирует Ad. Erman в Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wissensch. 1910 г., стр. 230 и в Abhandl. d. Kngl. Preus. Akad. d. Wissensch. 1913, Ein Fall abgekürzter Justiz in Agypten, стр. 15—16.

Памяти о. Л. Ронзевалля.

(† 2 апреля 1918 г.).

Среди последнего большого транспорта английских книг, прибывших в Азиатский Музей Российской Академии Наук, имеется, между прочим, одно французское издание. Это — VII том Mélanges de la Faculté Orientale (Université St-Joseph. Beyrouth — Syrie). Том интересен прежде всего самым фактом своего появления: между строк иногда есть возможность усмотреть некоторые черточки из жизни этого очага научного востоковедения за период в 7 лет, не легко прошедший и для Сирии. Восточный факультет не был восстановлен после войны; кончил он свою жизнь, таким образом, еще раньше петербургского собрата. Том печатался с 1914 по 1921 г. в очень разнообразных условиях: в помещенном здесь продолжении каталога восточных рукописей университетской библиотеки очень часто описание некоторых манускриптов оканчивается лаконичной, но много говорящей приписской disparu durant la guerre. Содержание тома так же богато и разнообразно, как раньше, и заслуживало бы специальной заметки. С большой радостью приходится видеть, что тяжелый период благополучно пережило не только само издание, но и оба ветерана бейрутской школы арабистов L. Cheikho и Ant. Salhani; работа последнего помечена мартом 1921 г. Предположение на основании возраста и здесь не оправдывается: том закончен некрологом их ученика, редактора Mélanges за последние десять лет, профессора Louis Ronzevalle, скончавшегося еще 2 апреля 1918 г.

При взгляде на эту грустную страничку с краткой заметкой невольно мне вспомнилось многое: аудитории восточного факультета с выходом на террасу громадного монастырского здания, где по вечерам 1908—1910 г. я слушал лекции Ронзевалля, вспомнились встречи с ним на Ливане во время летних скитаний, — последняя работа, полученная мною перед самым началом

войны в Голландии,—последние вести о нем, привезенные из Бейрута Ю. Н. Марром уже после военного выступления Турции. Ронзевалль принадлежал к тем ученым, которые оставляют после себя не много работ, работы эти редко бросаются в глаза и только преподавательская деятельность и личное общение дают возможность правильно осветить скромную фигуру, замкнутую в самой себе. Учеников у Ронзевалля было мало и мне захотелось невольно поделиться тем, что я знаю про одного из своих бейрутских учителей.

Происходил Ронзевалль из французской аристократической семьи и родился 26 августа 1871 г. в Адрианополе, где отец его в то время был французским консулом. Бейрут и Сирия были ему близки с 1889 г.; довольно рано он принял монашество в ордене иезуитов и в 1904 г. получил священнический сан. Профессором бейрутского университета Ронзевалль был с 1905 г. сперва по арабскому литературному языку, а затем с 1907 г. и по арабской диалектологии. В 1911 г. он был переведен в основанный папой Institutum Biblicum в Риме, но связи с Сирией не порывал, приезжая туда каждый год на лето. Ронзевалль никогда не отличался крепким здоровьем и только большая сила воли позволяла ему, не теряя присутствия духа, переносить в течение многих лет тяжелый недуг, который и прервал его дни в Риме на 47 г. жизни.

Два лика было у Ронзевалля, как у большинства крупных бейрутских деятелей Societatis Jesu. Один был обращен к местному населению и оно часто не подозревало про существование другого. Для местных жителей «Абӯнā Люӣс аз-згӣр» (о. Люис младший), как его звали все в отличие от Абӯнā Люӣс ал-кбӣр (старшего, т. е. L. Cheikho), был только катехизатор в аристократических пансионах Бейрута, проповедник на торжественных богослужениях, острый полемист по вопросам католицизма в органе иезуитов ал-Машрике, не жалевший тонких стрел по адресу каирских рационалистов. Ученой Европе был знаком только другой лик: редактора Mélanges de la Faculté Orientale, серьезного профессора, основательного лингвиста, редкого полиглотта, погруженного казалось всецело в тонкости диалектологических вопросов. Не для всех оба лика можно было примирить в одном лице: невольно возникал праздный, но психологически интересный вопрос, который же из этих ликов настоящий? Строгая замкнутость и сдержанность даже в своей среде, всегда ровное обращение и завидная выдержка не давали ответа на этот вопрос, а между тем совершенно незабываемые глаза с отсветом какого то внутреннего, не физического страдания говорили о постоянном горении и сгорании, о том, что обладатель их и сам может быть не имеет ответа на этот вопрос. Может быть ответ таился в третьем лике Ронзевалля: он был выдающийся музыкант, не только теоретик, но испол-

нитель. В музыке его сдержанность исчезала: здесь слова не могли ничего выдать и он выливался целиком. Слушая его, как то трудно было верить, что эти звуки извлекает лингвист или монах.

И может быть не случайно первая крупная работа Ронзевалля посвящена именно музыке. В ал-Машрике за 1899 г. им был издан трактат Михаила Мешāки, автора средины XIX в.[1]), представляющий попытку собрать воедино те традиционные данные об арабской музыке, которые до его времени были распространены в устной передаче. Трактат во многом не удовлетворителен, так как не базируется на основательной теоретической подготовке. Только объединение в лице Ронзевалля арабиста и музыканта дало возможность разъяснить большинство вопросов, не всегда отчетливых и для самого автора. И после 1899 г. Ронзевалль продолжал работать над этим трактатом, возбудившим интерес в европейских знатоках восточной музыки. Вторым изданием его труд вышел в 1913 г. уже с приложением французского перевода и исследования в совершенно переработанном виде[2]. Быть может, не без его влияния в бейрутской школе упрочился особый интерес к вопросам теории арабской музыки: профессор физики на медицинском факультете Collangettes является одним из лучших специалистов в этой области, труды которого пользуются заслуженной известностью в Европе[3].

Если эта работа стояла в связи с личными интересами и вкусами Ронзевалля, то более случайными местными обстоятельствами был вызван его второй крупный труд, исполненный совместно с одним сирийским ученым J. Khalil. Это—издание и исследование по одной бейрутской рукописи друзского трактата, известного под именем послания Константину[4]. Изучение показало, что адресатом является византийский император Константин; автором послания, относящегося к 1028 г., повидимому, шейх Бехā ад-дӣн, преемник первого друзского миссионера Ҳамзы. Главная заслуга Ронзевалля в том, что он впервые после капитального труда Silvestre de Sacy одновременно с Seybold'ом опять привлек внимание европейских ученых к писаниям этой секты. Его намерение издать впоследствии другие части Biblia Druzica осталось неосуществленным.

Невелико также число работ Ронзевалля, посвященных его любимой области—лингвистике. Лингвист по призванию, он здесь находил отвлечение

---

[1] Род. в 1800 г., ум. в 1888 г. (Краткие сведения о нем у L. Cheikho, La littérature arabe au XIX-e siècle — II, Beyrouth, 1910, стр. 123—125).

[2] Un traité de Musique arabe moderne. Préface, traduction française, texte et notes (Mélanges de la Faculté Orientale — VI 1913, 1—120).

[3] О его работах я упоминал в статье «Восточный Факультет Университета св. Иосифа в Бейруте» (отд. отт. из Ж. М. Н. Пр. за 1910 г., стр. 39, прим. 1).

[4] L'epitre à Constantin. Traité religieux druse (MFO, III[2], 1909, 493—534).

от всех текущих, иногда обязательных, забот своего сана и педагогических или редакционных трудов. Если он и тут оказался сравнительно мало производительным, то это находит объяснение не только во внешних обстоятельствах, но и в самом характере его научного подхода. Уже его лингвистические горизонты были очень широки сами по себе: интерес к ново-греческому и османскому языку постоянно вел борьбу с интересом к ново-арабскому. 13 лет жизни, проведенных в Адрианополе, давали Ронзеваллю право называть себя в шутку Эдирнāвӣ, но Сирия для него стала второй родиной и он никак не успевал остановиться на одной области. Но этого мало: он был не только лингвист, но и полиглотт в обычном житейском смысле слова. При знакомстве с языком для него выступала на первый план произносительная техническая сторона. Ему хотелось овладеть каждым языком в совершенстве со всех сторон и только, когда это бывало достигнуто, он позволял себе перейти к научной работе над ним. Естественно, что при таком взгляде почти все время уходило на изучение, для которого новые перспективы всегда оставались безграничными, а для научной работы жизнь оказывалась короткой. Кроме ряда западно-европейских языков Ронзевалль владел как родным ново-греческим, османским и арабским; им и посвящены его лингвистические работы чисто аналитического характера, не стремящиеся к обобщениям.

Близкое знакомство с Балканами натолкнуло его на вопрос о турецких заимствованиях в ново-греческом языке. Долголетняя работа, выделившая ряд заимствованных слов, как турецких, так и прошедших через турецкое посредство, появилась в Journal Asiatique за 1911 г.[1]; в следующем году на конгрессе ориенталистов в Афинах Ронзевалль изложил свои основные тезисы, встреченные сочувственно греческими филологами[2]. Критика указывала как интересный выбор темы, так и колоссальный материал, основанный преимущественно на личных наблюдениях.

В личных наблюдениях была сила Ронзеваля. Тонко развитое, фонетически восприимчивое ухо позволяло ему улавливать все оттенки произношения; блестящая память и редкая воспроизводительная способность навсегда сохраняли эти оттенки в его сознании. Особенно отчетливо выступили эти свойства в двух работах по арабской диалектологии. Первая трактует об употреблении и образовании формы فعُّول под двумя аспектами в двух статьях. Если в одной из них[3] освещение классически-литературного

[1] 10 серия, т. XVIII, стр. 69 сл., 257 сл., 405 сл.

[2] Les emprunts turcs dans le grec vulgaire de Roumélie et spécialement d'Adrianople (MFO V², 1912, 572—588). Отчет о конгрессе помещен им в ал-Машрике—XV, 1912. 401—413.

[3] وزن فعُّول في العربيّة (ал-Машрик—XV, 1912, 946—950).

материала основано на данных арабской грамматической литературы и сравнительной грамматики семитических языков, иначе говоря на тех источниках, которые в общем доступны и нам, то в другой[1] освещение той же формы в современном сирийском диалекте является результатом собственных наблюдений. Примыкая в общем к толкованию Fischer'а относительно той же формы в египетском диалекте[2], Ронзевалль устанавливает ее ласкательное значение. Для правильной оценки надо принять во внимание, что все почти примеры употребления этой формы собраны и в большинстве случаев отмечены автором впервые.

Такой же строго аналитический и детальный характер носит последняя крупная работа Ронзевалля, вышедшая отдельным оттиском в 1914 г., но напечатанная в томе Mélanges, который выпущен только в 1921 г.[3]. Это— «Заметки по сравнительной арабской диалектологии. Диалект Танжера и Сирии». В 1911 г. вышла книга французского ученого Marçais «Арабские тексты из Танжера»[4]—вообще одна из лучших работ по северно-африканским диалектам арабского языка. Ронзевалль проанализировал глоссарий Marçais, занимающий почти $^3/_5$ книги; привлеченный им сирийский материал позволил во многих случаях разъяснить остававшиеся недоразумения. Более важным результатом надо считать тот вывод, что в арабских диалектах, даже отделенных таким пространством, не редко совершенно одинаковая манера трактовки, одинаковые фонетические изменения и семантические оттенки. Иногда из Марокко мост перекидывается непосредственно в Сирию, минуя Тунис и Египет, которые пошли другим путем. И здесь основной материал доставили Ронзевалллю собственные наблюдения. Не нужно, конечно, специально оговаривать, что он хорошо знаком и с европейской литературой по диалектам; важной его заслугой является то, что он впервые в широком масштабе привлекает мало известную литературу на диалекте сирийских эмигрантов в Америке.

Таково научное наследие Ронзевалля, к которому следует прибавить еще ряд критических статей в ал-Машрике и Mélanges (в последнем томе между прочим посмертных). Если теперь вспомнить про те требования, которые были обращены к другому лику этого ученого, то окажется, что его печатное наследие, частью выходящее за рамки нашего интереса, не так

---

[1] Note sur les caritatifs en فعّولة—فعّول dans l'arabe de Syrie (MFO—V², 1912, 197*—202*).

[2] ZDMG—LVIII, 1904, 875—876.

[3] Notes de dialectologie arabe comparée. Le dialecte de Tanger et celui de Syrie (MFO—VII, 23—66).

[4] W. Marçais. Textes arabes de Tanger. Transcription, traduction annotée, glossaire. Paris. 1911

незначительно. В ал-Машрике ему принадлежит ряд статей по психологии, описание нескольких летних экскурсий по Сирии, ряд годовых политических обзоров, начиная с 1908 г., не малое количество полемических статей.

Преподавательской работе Ронзевалль при своей добросовестности посвящал много труда. Во время моего пребывания в Бейруте в 1908—1910 г. он вел два курса: синтаксиса классического языка, излагавшегося им систематически-лекционно, что обыкновенно в Европе не делалось, и практических занятий по сирийскому диалекту на анализе некоторых юмористических произведений американских эмигрантов[1]. Довольно многочисленная аудитория в первом случае ограничивалась двумя слушателями во втором. Всегда ровный и сдержанный профессор оживлялся именно на последних лекциях: здесь особенно часто появлялась необычная на его устах улыбка при анализе какого-нибудь остроумного места в тексте.

Ронзевалль был одним из инициаторов связанного с восточным факультетом органа Mélanges, а с 1907 г. и редактором их. Им выпущено 6 томов; знаменательно, что последний, законченный его некрологом, заканчивает серию, которая с прекращением деятельности факультета будет называться Mélanges de l'Université St. Joseph.

За судьбу научного востоковедения в Сирии опасаться нет оснований. Арабско-французская традиция здесь очень сильна и с восстановлением нормального хода жизни восстановятся и старые очаги в той или иной форме, появятся и новые люди. Не вернутся только отшедшие деятели и грустно их поминать тому, у кого с ними связан период своей собственной жизни.

И. Крачковский.

П. Декабрь, 1921.

---

[1] Более подробные данные о характере преподавательской работы Ронзевалля сообщены мной в упомянутой статье «Восточный Факультет Университета св. Иосифа в Бейруте» стр. 18—20 отд. отт.

КРИТИКА и БИБЛИОГРАФИЯ.

1. А. А. Васильев. Лекции по истории Византии. Том I-й. Время до эпохи крестовых походов (до 1081 г.) Петроград 1917. VIII, 355 стр.

Цель труда проф. А. А. Васильева — заменить, в качестве учебника для студентов и курсисток, переведенный с немецкого «Очерк политической истории Византии» Гельцера, который «может в качестве экзаменного пособия лишь вызвать отвращение к предмету». Повидимому, эта цель будет достигнута; вместо сухого и в то же время неприятно-тенденциозного учебника университетская молодежь получила вполне удобочитаемое руководство, хотя в меньшей степени приспособленное к конспектированию и усвоению; например, не отведено видного места хронологическим датам, тогда как в «Очерке» Гельцера даты выделены на полях и отчасти напечатаны жирным шрифтом. Насколько «Лекции» А. А. Васильева по своему содержанию могут с пользой заменить труд такого бесспорного знатока своего предмета, каким был покойный иенский профессор, решение этого вопроса необходимо, конечно, предоставить византинистам. Здесь мы позволим себе высказать только несколько замечаний о тех местах книги, где говорится об отношении Византии к Востоку, христианскому и мусульманскому.

Прежде всего можно признать вполне целесообразным, что автор, вместо принятой у Гельцера традиционной даты (395 г.), начинает изложение истории Византии с основателя нового, христианского Рима — Константина Великого и при рассмотрении вопроса о «государственной реформе империи» (стр. 61) обращается назад даже к эпохе Диоклетиана. Столь же убедительно замечание, к которому автор возвращается несколько раз (например стр. 92 и 113), что по понятиям того времени империя оставалась единою как после Константина, так и после Феодосия Великого и еще долгое время спустя; трудно понять, почему главе о Константине и его

преемниках тем не менее дано заглавие: «Восточная империя в IV в.». Столь же непонятна чрезмерная краткость очерка царствования Константина; автор обходит молчанием, несомненно, хорошо известные ему факты и не разъясняет читателю в достаточной степени ни причин, ни последствий таких событий, как превращение империи из языческой в христианскую и создание нового, христианского Рима. Не говорится ни слова о том, что основатель Константинополя был или считался в то же время строителем храма св. Петра в Риме и храма Гроба Господня в Иерусалиме[1]. В другом месте (183) приводятся слова Н. П. Кондакова, что для Иерусалима после разрушения его персами «уже не было потом эры, подобной временам Константина», но в главе о событиях IV в. читатель не найдет никаких сведений о значении этой эпохи для св. земли; не приводится даже имя св. Елены. Между тем без созданной IV веком идеи христианского Рима и христианского Иерусалима едва ли возможно понять историческое значение Константинополя, сделавшегося для восточных христиан вторым Римом и в то же время вторым Иерусалимом.

Рассматривая вопрос об «обращении» Константина, А. А. Васильев примыкает к мнению Г. Буасье, что император действовал по религиозному убеждению (стр. 49), но не прибавляет, что религиозность Константина, как выяснено в том же труде Г. Буасье (La fin du paganisme), была не религиозностью христианина, увлеченного евангельской проповедью, но религиозностью государственника и язычника, для которого цель всякого государственного культа — обеспечить государству покровительство небесных сил[2]. Император, как ему казалось, убедился на своем опыте, что Христос являеется более надежным покровителем, чем языческие боги, и вручил его покровительству свою империю.

Слияние идей римской государственности и христианской церкви, о котором автор, хотя почему то только в главе о Юстиниане (стр. 129), приводит красноречивые слова Евсевия Кесарийского, подготовлялось постепенно. Усилилось христианство в больших городах, прежде всего в Антиохии, второй, по выражению Ренана[3], колыбели христианства, была создана

---

[1] Известно, что уже в относимом к 333 г., т. е. времени жизни Константина, Itinerarium Burdigalense упоминаются базилики, построенные «по повелению императора Константина» на месте Гроба Господня и на Масличной горе (CSEL, XXXVIII, 23). Более подробные сведения из Евсевия и паломничества Сильвии приведены Н. П. Кондаковым в Правосл. Богосл. Энцикл., VI, 509 сл.

[2] Ср. слова Августина, De civ. Dei, XV, 7: Et hoc est proprium terrenae Civitatis, Deum vel deos colere, quibus adjuvantibus regnet in victoriis et pace terrena, non caritate consulendi, sed dominandi cupiditate.

[3] Les apôtres, 226.

зависимость значения христианских епископов от значения тех городов, где они имели местопребывание; еще до Константина возникло представление о главенстве римского апостольского престола над всеми христианскими церквами. С другой стороны, событиями первых веков было совершенно уничтожено значение первой колыбели христианства, Иерусалима, по сравнению с Римом и большими центрами эллинизма; в IV в. до Константина Иерусалим был и для христиан только «Элией», причем епископ «Элии» был подчинен епископу Кесарии, сохранявшей свое административное и военное значение и впоследствии, до эпохи мусульманского завоевания. Константином и его преемниками была вполне воспринята идея римского апостольского престола, как лучшее средство «скрепить единое государство посредством единой церкви» (стр. 50, слова кн. Е. Трубецкого), но в то же время христианство было приведено обратно на родину Спасителя, где были созданы общие для всего христианского мира святыни. Рядом с Римом и Иерусалимом приобрела значение для всех христиан вновь основанная столица христианских императоров, где с самого начала не было ни одного языческого храма (стр. 71)[1]. Постройки, воздвигнутые во всех трех городах, дали наглядное выражение идеи торжествующей на земле христианской государственной церкви, в противоположность первоначальному представлению о царстве не от мира сего и близком конце мира. Дальнейшая судьба трех городов может служить одним из самых ярких доказательств той жизненной силы, которой обладают идеи даже при неблагоприятных внешних условиях. Если Константинополь с IV в. никогда не утрачивал своего значения, как один из самых крупных мировых городов, каким он остался и при турецком владычестве, то Рим еще в VI в. «обратился в заброшенный, разрушенный, не имевший политического значения центр, где приютился папа» (стр. 133), и даже теперь по числу жителей не занимает первого места среди городов Италии. Иерусалим, как городской центр, в мусульманский период даже должен был уступить вновь основанной Рамле первенство в Палестине, что не помешало сохранению в христианском мире и усвоению в мусульманском идеи святости города.

---

[1] С Халкидонским собором 451 г., на котором, несмотря на протест папы, было признано первенство Нового Рима перед Александрией и Антиохией, связывают также окончательное утверждение Иерусалимского патриархата; ср. статью S. Vailhé в ROC, IV, 44 сл. Кесарийский епископ сделался вторым лицом в патриархате. О несостоятельности западной точки зрения, по которой светское значение Constantinopolitana civitas не должно было оказывать влияние на res divinas, и о невозможности оправдать с этой точки зрения первенство Рима ср. П. Гидулянов, Вост. патриархат, особенно 495 сл. Текст письма Льва Великого 753, прим. 7.

Представление о зависимости благополучия государства от служения истинной вере было связано, конечно, с существенной опасностью для христианства и православия; в годы бедствий та же идея могла быть использована язычниками и еретиками, как оружие против церкви. В этом смысле характерна приводимая А. А. Васильевым (стр. 267) аргументация императора-иконоборца IX в. Церкви в таких случаях приходилось возвращаться от идеи победоносного христианского государства к представлению о торжестве правды только в будущей жизни и близком конце мира. В западных областях, как известно, такая полемика между поборниками язычества и христианства возникла под влиянием бедствий, связанных с великим переселением народов; на востоке, как отмечает А. А. Васильев (стр. 167), тяжелые бедствия, наступившие для империи тотчас после смерти главного представителя идеи торжествующего христианства, Юстиниана, строителя новой св. Софии, «заставляли говорить историка Иоанна Эфесского о близости кончины мира». Противоположность между языческой и христианской религиозностью получила, однако, более яркое выражение в соперничавшей с Римом мировой державе. А. А. Васильев упоминает об исключительно дружественных отношениях между Византией и Персией при императоре Аркадии и царе Иездегерде I (стр. 102), но не прибавляет, что христианство воспользовалось этими исключительными обстоятельствами для организации в Персии (на селевкийском соборе 410 г.) местной церкви, с признанием персидской государственной власти (первый канон говорит о молитвах за царей и князей) и с верховным иерархом в столице персидского царя[1]. Христианство получило в Персии широкое распространение[2], но не успело до мусульманского завоевания привлечь на свою сторону правительство; цари оставались язычниками и не находили возможным поручить свою страну покровительству распятого бога, который не мог защитить самого себя. В VI в. на христианские элементы опирался царевич Анушзад, восставший против своего отца Хосроя Ануширвана[3]. Рассказы мусульманских авторов об этом восстании несомненно восходят к до-мусульманским источникам, так как содержат нападки на христианство не с точки зрения ислама, но с точки зрения язычества. В рассказе Фирдауси (одном из самых поэтических мест Шах-Намэ)[4]

[1] T. J. Lamy, Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum anno 410, Lovanii 1868.

[2] Ср. особенно статью E. Sachau, Von den rechtlichen Verhältnissen der Christen im Sasanidenreich (Mitt. d. Seminars für Or. Sprachen, Westas. Stud., X, 69 сл.); также F. C. Andreas, Bruchstücke einer Pehlewi-Uebersetzung der Psalmen aus der Sasanidenzeit (Sitz.-Ber. d. Kön. Preuss. Akademie d. Wiss., phil.- hist. Cl., 1910, XLI).

[3] Мимоходом позволяем себе заметить, что Ануширван не значит «справедливый» (стр. 184).

[4] Ср. об этом эпизоде Th. Nöldeke, Tabari, 469 f.

враги царевича доказывают, что притязания мессии опровергнуты его судьбой: «Если бы над ним сиял блеск божества, как мог бы получить над ним власть еврей». Царевич отвечает: «Хотя вероучитель мессия был убит, его не покинул блеск миродержца. Чистый от праха, он ушел к чистому божеству; кто видел возвышенное среди этого мрачного праха?» Едва ли в христианской литературе можно найти более яркое выражение идеи, что судьба Христа есть судьба всего возвышенного на земле.

А. А. Васильев посвящает персидской церкви только несколько слов, причем его выражения: «Из Персии христианство в форме несторианства переходило в другие страны, например в Индию» (стр. 104) едва ли соответствуют действительным размерам пропаганды христианства в Средней Азии. Не сказано тоже, что изгнанные из Афин языческие философы (стр. 146) на некоторое время нашли убежище в Персии; вообще не говорится о мерах персидских царей для насаждения в своем государстве греко-римской культуры. С другой стороны, политическая и экономическая борьба между Византией и Персией рассматривается довольно подробно, и читатель выносит из книги византиниста-арабиста более наглядное представление об отношении Византии к Персии, чем об отношении Византии к халифату. Отмечается значение факта, что персам не удалось утвердиться на Черном море (стр. 134), но не говорится, что этот вопрос имел такое же значение в истории борьбы с халифатом; и в этом случае для Византии было благоприятным фактом, что утвердившееся было в Лазике в конце VII в.[1] господство арабов оказалось кратковременным. Приводятся некоторые сведения о борьбе между Византией и Персией за торговые рынки (стр. 158 и сл.) и не говорится ни слова о том, что роль Востока в мировой торговле сделалась в мусульманский период еще более значительной. Упущенный автором факт из области византийско-персидских отношений (завоевание персами Иемена при Хосрое Ануширване) привел его к ошибочному представлению о состоянии Аравии при Мухаммеде; в двух местах (стр. 189 и 194) говорится, что в эпоху Мухаммеда еще продолжало существовать южно-арабское христианское государство.

Вообще даже приведенные в книге фактические сведения об исламе и мусульманах, не говоря уже об освещении событий, вызывают целый ряд замечаний. Мусульманский символ веры в том искаженном виде, в котором он приводится на стр. 194 («нет божества, кроме Бога и Мухаммеда, его посланника») становится отрицанием идеи единобожия. Как теперь

---

[1] Об этом J. Wellhausen в Nachr. der Kön. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 1901, стр. 433, по Феофану.

вполне выяснено наукой[1], установление молитвы в строго определенное время произошло не при Мухаммеде (стр. 195), но значительно позже. Халиф значит не «наместник» (стр. 200), а «заместитель». Давно уже (со времени Гиббона)[2] отмечен факт, что из всех областей Римской империи только в Северной Африке христианство было совершенно вытеснено исламом; но принятое А. А. Васильевым (стр. 205) мнение Диля, что для этого процесса потребовалось всего полвека, уже вызвало основательные возражения Вельхаузена[3]; по словам одного из лучших знатоков[4] истории мусульманской Африки, R. Basset[5], последние следы христианства среди берберов исчезли только в XII в. На стр. 222 сказано, что «столкновения с арабами при преемниках Константина V вплоть до начала IX в. большого значения не имеют»; между тем именно к этому времени относятся блестящее возобновление арабами наступательных действий в Малой Азии и позорный для Византии мир 783 г. с уплатой дани арабам. В этом месте «Лекции» А. А. Васильева представляют безусловный шаг назад по сравнению с учебником Гельцера, где значение событий конца VIII в. вполне оценено[6]. На стр. 285 о победоносном походе Иоанна Цимисхия (975 г.) говорится по приведенному у Матвея Эдесского письму императора на имя Ашота III армянского, хотя и допускается в этом письме «некоторое преувеличение». Если сопоставить слова письма с самым подробным историческим известием о походе 975 г., именно с рассказом Яхьи Антиохийского[7], то преувеличение оказывается довольно значительным; весь рассказ о вторжении в Палестину относится к области фантазии. Император в половине рамазана 364 г. (конец мая или начало июня 975) взял Ба'лбекк и заключил договор с жителями Дамаска, по которому они обязались уплачивать ежегодно 60.000 динаров и дали заложников. Правитель Дамаска, турок Алп-тегин, только что перед этим (в конце ша'бана, т. е. незадолго до 15 мая) захвативший город, должен был лично явиться к императору, который его хорошо принял и даже вернул деньги и заложников. После

---

[1] Ср. напр. замечание Гольдциэра (Muh. Studien, II, 20) «über die richtigen Gebetszeiten, welche zur Umejjadenzeit noch schwankend waren».

[2] Hist. of the Decline etc., IX, 443.

[3] Das arabische Reich und sein Sturz, 137.

[4] Ср. оценку его трудов в «Мире ислама» 1912 г., 26.

[5] В Enzykl. des Islam (s. v. «Berbern»), I, 732.

[6] Очерки по истории Византии, вып. I, стр. 68.

[7] CSO, scriptores arabici, 3, VII, 145 сл. Если сопоставить известия Яхьи с известиями Матвея Эдесского, то противоречие окажется еще более значительным, чем можно было бы думать по тем сведениям, которыя приводятся А. А. Васильевым. Так в письме императора говорится, что он доходил до горы Фавор и взял Кесарею (Recueil des hist. des croisades documents arméniens, I, 16).

этого греческое войско пошло вдоль моря на север, взяло Бейрут и несколько укреплений, но не удачно осаждало Триполи, вследствии чего не мог быть удержан и Бейрут; результатом похода было только присоединение к византийским владениям нескольких приморских крепостей.—Едва ли можно признать вполне точным замечание, что «уже с первой половины XI в. у Византии на востоке появляется новый враг в лице турок-сельджуков» (стр. 287); первый удачный поход турок-сельджуков, под начальством царевича Ибрагима, на «румцев и абхазов» произошел в самом конце первой половины XI в., в 440 г. хиджры (1048-9)[1]. На стр. 288 автор, введенный в заблуждение случайной обмолвкой Н. Я. Марра[2], относит «жестокое истребление феодалов» к концу VIII в., тогда как оно совершилось в начале VIII в.[3].

Что касается освещения событий, то А. А. Васильев считает главной причиной успехов персов и потом арабов ошибочную, по его мнению, религиозную политику императоров. По мнению А. А. Васильева, императоры должны были искать для себя опоры исключительно в восточных провинциях и поддерживать господствовавшее там монофиситство (стр. 121); защитники православия «подготовили переход этих богатых и культурных областей сначала в руки персов, а потом арабов» (стр. 111) и впоследствии способствовали «дальнейшему укреплению в них еще недавней арабской власти» (стр. 214). Между тем защита православия была едва ли не неизбежным последствием идеи всемирной империи и вселенской церкви, идеи, связанной с Римом, Константинополем и Иерусалимом. Связанные с Александрией и Антиохией еретические учения не могли объединить даже местное население. Александрия до монофиситства создала противоположное ему по духу арианство (стр. 55); из Антиохии до установления в ней господства монофиситства вышло противоположное ему несторианство (стр. 103 сл.). Несторий старался убедить императора Феодосия II, что торжество его учения, которое казалось самому Несторию вполне православным, даст империи победу над персами[4]; изгнанное из Византии, несторианство поступило на службу к персидскому государству и захватило в свои руки персидскую церковь; но и эта победа оказалось непрочной; уже в VI в. наплыв монофиситов уничтожил и в Персии церковное единство, что по мнению одного из

---

[1] Об этом Ibn-el-Athir ed. Tornberg IX, 372 сл.

[2] Статья «Кавказский культурный мир и Армения» (ЖМНПр. 1915 г., июнь, отд. II, стр. 313).

[3] Об этом Гевонд, перевод Патканьяна, 22 сл.

[4] Приводя знаменитыя слова Нестория (стр. 104), А. А. Васильев не прибавляет, что эти слова были сказаны от имени бога (ср. П. И. Гидулянов, Восточные патриархи, 625).

современных ученых[1], причинило некоторый ущерб как монофиситам, так и несторианам. Известно, что византийские императоры, кроме преследования еретиков, для восстановления религиозного единства прибегали и к компромиссам, чем вызывали только новые споры и рядом с еретической оппозицией создавали православную. А. А. Васильев не говорит, что арабское завоевание было облегчено не только еретическими, но и православными противниками императора Ираклия, отвергавшими монотелетский компромисс. Жители Эдессы, где главная христианская святыня была связана, как в Иерусалиме, с преданиями о Константине, сказали Ираклию: «Ты — маронит, супротивник нашей веры»[2] и потом сказали арабам: «Ваше управление и ваша справедливость нам приятнее, чем то тиранство и те обиды, которыми мы подвергались»[3]. Роль иерусалимского патриарха Софрония в деле защиты православия и потом в деле передачи Иерусалима общеизвестны[4]. Даже в Александрии и Антиохии, несмотря на численное преобладание монофиситов, православие представляло силу, с которой приходилось считаться; переход патриаршества, после арабского завоевания, к монофиситам не помешал мусульманским владыкам восстановить, после некоторого перерыва, и православные патриаршества, александрийское и антиохийское, существующие до сих пор. Мас'уди[5] отмечает факт, что, несмотря на переход главенства к еретикам, в руках православных оставались и при мусульманском владычестве все четыре священных горы: Синай, Хорив, Масличная гора близ Иерусалима и «Иорданская» (Фавор) «между Палестиной и Табарией (Тивериадой)». Только постепенно культ Иерусалима и святых мест был заимствован у православных как христианами-еретиками, так и мусульманами.

А. А. Васильев не касается вопроса, не безразличного, по всей вероятности, и для византинистов, о влиянии византийской государственной и религиозной идеи на мусульман. Прежнее мнение о чисто-светском характере управления Омейядов, выраженное также в одном из трудов А. А. Васильева[6], нуждается теперь в существенных оговорках; так еретики-када-

---

[1] E. Sachau в Mitt. des Seminars etc., Westas. Stud., X, 77.

[2] П. А. Медников, Палестина, I, 493. Текст Евтихия в издании Scriptores etc.., 5, 4.

[3] Beladsori, 137. Ср. перевод П. А. Медникова, Палестина, II, 75.

[4] Ср. еще об этом H. Lammens, Etudes sur le règne du calife omaijade Mo'âwia Ier, 390, n. 6.

[5] كتاب التنبيه 144, 2. Там-же (144, 4) строительницей Эмесской церкви названа св Елена. Ср. приведенные Н. А. Медниковым (I, 490 сл.) известия о судьбе церкви св. Иоанна в Химсе, где, однако, неверно сказано, будто «ал-Мукаддасий единственный из географов сообщает, что половина церкви Химса была обращена в соборную мечеть». То же самое известие находится у других географов, Истахри (61, 8) и Ибн-Хаукаля (117, 5).

[6] Византия и арабы, I, 4.

риты подвергались в эпоху Омейядов более ожесточенному гонению, чем когда либо впоследствии. Разногласие между халифами и представителями религии сводилось к тому, что в Сирии принесенная из Медины идея «заместителя пророка» постепенно вытеснялась идеей «заместителя Бога»[1], которая также могла опираться на слова Корана (38,25), но более соответствовала византийскому, чем мусульманскому понятию о государе. В глазах своих приверженцев «заместитель Бога» стоял даже выше «посланника Божьего», как всякий государь более дорожит своим заместителем, чем своим послом[2]. Наряду с прежними священными городами ислама, Меккой и Мединой, был признан Иерусалим, причем произвольно были отнесены к определенным местам в Иерусалиме слова Корана об «отдаленнейшей мечети» (17,2) и «михрабе Давида» (38,20). Мусульманские предания о действиях в Иерусалиме Омара I, как и красивый рассказ Евтихия о беседах между халифом и патриархом Софронием, не заслуживают доверия; иначе трудно было бы объяснить факт, засвидетельствованный тем же Евтихием, что после смерти Софрония Иерусалимский престол оставался незанятым в течение 29 лет. Священное значение Иерусалима было установлено при Муавии, объявившем себя халифом в этом городе; вполне естественно, что Муавией был назначен первый после Софрония Иерусалимский патриарх. В VIII в. халифы, как отмечает и А. А. Васильев (стр. 203), платили дань императорам; в VIII в., со времени блестящего царствования Валида I (705—715), халиф сделался бесспорно самым могущественным и богатым государем своей эпохи и мог соперничать с императорами даже в своей строительной деятельности. Подобно церкви св. Софии в Константинополе, в Дамаске, столице Омейядов, была построена мечеть, остававшаяся и впоследствии самым великолепным зданием мусульманского мира[3]; гроб Мухаммеда в Медине был окружен такой же пышностью, как гроб Господень в Иерусалиме. В тех и других постройках принимали участие и христианские мастера, и с построенными зданиями были связаны предания не только о Мухаммеде и исламе, но и о Христе. По мусульманскому верованию, с одного из минаретов мечети Омейядов в Дамаске (восточного) раздастся

---

[1] Ср. особенно рассказ Мадаини у Якута, ارشاد الاريب, V, 311, из которого видно, что в Сирии почитание Омейядов, как خلفاء الله, продолжалось и в аббасидский период. Высказанное мною в «Мире ислама» за 1912 г. (стр. 213) мнение, что при Омейядах понятие о халифе бога еще не переносилось «из области придворной лести и риторических приветствий в область права», нуждается в поправке; выражение خلفاء الله встречается и в официальных документах, напр. в указе Валида II (Табари, II, 1758, 9).

[2] Ср. ссылки на источники в «Мире ислама», 1912 г., стр. 212, прим. 5.

[3] Ср. слова Истахри (стр. 60 наверху); ليس فى الاسلام مسجد احسن ولا اكثر نفقة منه.

первый призыв вернувшегося на землю Иисуса; свободное место рядом с могилой Мухаммеда в Медине будет занято могилой Иисуса, которому суждено там окончить свои дни после второго пришествия[1].

Независимо от культа Иерусалима, идеи, связанные с Римом и Константинополем, также не остались без влияния на мусульман, на что указывает явно преувеличенное представление арабских географов о размерах старого Рима и храма св. Петра[2]. Борьба между Византией и халифатом получила характер священной войны по преимуществу как для христиан, так и для мусульман; христианство не могло примириться с потерей Иерусалима и гроба Господня: мусульманам существование мирового города на Босфоре постоянно напоминало, что не достигнута намеченная Кораном (9,29) цель войны за веру—подчинение мусульманской власти всех иноверцев. В труде А. А. Васильева эта сторона малоазиатских войн остается невыясненной. Эпический герой этой борьбы с византийской стороны Дигенис (сын араба-мусульманина и гречанки-христианки), могилу которого показывают близь Трапезунда, сопоставляется с Роландом и Сидом (стр. 334), но не говорится, что та же малоазиатская почва создала полу-легендарный образ борца за ислам против греков, Сейид-Батталя[3], могилу которого показывают к югу от Эскишехра, греческого Дорилея.

Исходом борьбы были разочарованы обе стороны; греки не взяли Иерусалима, арабы не взяли Константинополя. Под влиянием такого исхода, как среди христиан, так и среди мусульман совершился переход от идеи торжествующей государственности к идее покаяния и ожидания конца мира: обеим сторонам казалось, что только перед концом мира будут достигнуты конечные цели их государств. Как в латинском[4], так и в греческом мире[5]

---

[1] Это предание было известно уже Макдиси (ed. de Goeje, 82b).

[2] Ср. об этом мою статью в ХВ I (1912), 93.

[3] Ср. статью о нем в Enz. des Islam, I, 709. К указанной там литературе надо прибавить Fragm. hist. arab. I, 91 (рассказ о действиях 115 г. х) и 100, где о смерти Батталя говорится подробнее, чем у Табари). Гибель Батталя связана с той же битвой при Акроине, о которой говорит А. А. Васильев (стр. 222). Ср. J. Wellhausen в Nachr. der Kön. Ges. der Wiss. zu Göttingen. Phl.-hist. Kl., 1901, S. 445.

[4] Латинская версия приписывается, между прочим Алькуину, ср. PL CI, 1295; различные мнения о происхождении этой Vita Antichristi приведены А. Н. Веселовским в ЖМНП, ч. 178, стр. 287 сл. Последний франкский король должен был явиться в Иерусалим и сложить свой скипетр и венец на Масличной горе.

[5] Греческое предание приведено в «Слове Мефодия Патарского». Об этом сочинении ср. Krumbacher S. 629; полный греческий текст издан акад. В. М. Истриным в Чтениях И. Общ. Ист. Древ. Росс. 1897 г., кн. 4; там же 1898 г. кн. 1 текст «книги Даниила»; по греческой версии (в «Откровении Мефодия» и «книге Даниила») царь кладет свой венец на честный крест, который уносится ангелами на небо. Соответствующий греческий текст из Мин. Чет. 213 приведен также А. Н. Веселовским в ЖМНП, ч. 179, стр. 68. Русская версия «Откровения Мефодия» издана Н. Тихонравовым в Пам. отреч. литературы, т II стр. 258, 260 и 262.

распространилась легенда, что перед концом мира в Иерусалим вступит христианский государь (франкский король или византийский император) и вручит свой земной венец Спасителю; мусульмане ожидали перед концом мира падения Константинополя [1]. Не случайно царствование единственного благочестивого, с точки зрения представителей религии, омейядского халифа, Омара II (717 — 720), относится ко времени около 100 г. хиджры, когда ожидался конец мусульманского государства и вместе с тем конец мира [2], и после неудачной осады Константинополя при предшествующем халифе Сулеймане.

Можно было ожидать, что при Аббасидах, «двоюродных братьях пророка», снова получит перевес идея «заместителя пророка» над идеей «заместителя Бога», идея богобоязненного, непритязательного в своем личном образе жизни «эмира правоверных» над византийско-персидской идеей полновластного владыки, прославляющего великолепными постройками свою державу и ее религию. Халифы IX в., однако, еще более походили на византийских императоров, чем их предшественники: идея «заместителя Бога» получила самое полное выражение при халифе Мамуне (813—833), полновластно решавшем, подобно своим византийским современникам, даже вопросы религиозной догматики. Халиф снова надеялся взять Константинополь [3]; к царствованию того же Мамуна и его преемника Мутасима (833—842) относится замечательная попытка использовать в интересах халифа и против императора авторитет православной церкви. Антиохийский патриарх Иов, около 820 г. короновавший, по желанию Мамуна, мятежника Фому [4], в 838 г. сопровождал халифа Мутасима во время его похода на Малую Азию и уговаривал население местных городов сдаваться арабам [5]. Для мусульманского общества, повидимому, только в IX и X вв. наступило то время ожесточенных религиозных споров, которые в более культурном восточно-христианском мире начались гораздо раньше. Как в IV в. Григорий Нисский писал о богословских спорах на рынках и площадях среди разговоров о бане и цене хлеба (Лекции по ист. Виз., 80), так Ибн-Хаукаль видел в Иерусалиме носильщиков, спорivших между собой по вопросам толкования Корана и догматики [6].

---

[1] H. Lammens, Mo'âwia Ier, 444.

[2] Ср. об этом мою статью в ЗВО. XVII, 0146.

[3] Ср. слова Я'куби (Hist., II, 573), приведенные А. А. Васильевым, Византия и арабы I, 101 и прил., стр. 9.

[4] А. А. Васильев, Византия и арабы, I, 29.

[5] Евтихий, изд. Scriptores etc., p. 60; ср. перевод П. А. Медникова, Палестина, II, 285.

[6] Ибн-Хаукаль, ed. de Goeje, 174, 11.

Может быть, в связи с этим находится факт, что жившие под властью мусульман православные иерархи в это время принимали более деятельное участие в византийских религиозных спорах, чем раньше. А. А. Васильев отмечает, что «все императоры-иконоборцы были родом с востока, восстановительницы же иконопочитания были родом из других областей» (стр. 236), но не говорит, какое видное место среди церковных защитников икон занимают иерархи восточного происхождения, жившие под властью ислама. Иконоборство VIII в., повидимому, мало коснулось восточных церквей; из христианско-арабских историков о нем упоминает, если не ошибаемся, только Агапий Манбиджский[1]; ревнивый защитник икон и создатель православной догматики, Иоанн Дамаскин[2], не имел высокого церковного сана. Иконоборство IX в. было сравнительно хорошо известно Евтихию; к этому же времени относится известное общее послание, в защиту икон, всех трех восточных патриархов, Христофора александрийского, Иова антиохийского и Василия иерусалимского; Евтихий приводит более позднее послание александрийского патриарха Софрония, преемника Христофора, и приписывает этому посланию некоторое влияние на решение императора[3]. Тесной канонической связи с Константинополем в то время еще не было. Для восточных христиан последним вселенским собором был VI-ой[4]; о патриархах, занимавших Константинопольский престол после этой даты, Евтихий имел только самые скудные сведения; из Константинопольских патриархов второй половины VIII и всего IX вв. он даже по имени не знал ни одного[5].

А. А. Васильев еще в одном из положений к своей магистерской диссертации[6] указал на аналогию между религиозной политикой халифа Мамуна и действиями императоров-иконоборцев. Результат борьбы между государями и представителями религии в обоих случаях был один и тот же; едва ли и тут можно признать случайным совпадением, что восстановление правоверия при халифе Муттеваккиле (849)[7] было отделено всего шестилетним промежутком от византийской недели православия (843). Последовательность дат показывает, что подражающей стороной был в этом случае,

---

[1] В издании А. А. Васильева, II, 273.

[2] Интересен факт, приводимый А. А. Васильевым (Лекции 238 и 244), что, как защитники икон называли императора Льва III «сарациномыслящим» (σαρακηνόφρων), так иконоборческий собор (конечно, без всякого основания) назвал «мыслящим по сарацински» Иоанна Дамаскина.

[3] Евтихий, изд. Scriptores, 61.

[4] Мас'уди, تنبيه, 159, 6.

[5] Ср. слова самого Евтихия в изд. Scriptores, 49, 17.

[6] Политические отношения Византии и арабов за время аморийской династии. 1900 [1-я часть труда Византия и арабы].

[7] Дата указа у Кинди, ed. Guest, 197, 5.

как и следовало ожидать, мусульманский мир; едва ли поэтому удачно выражение Бьюри[1], что император продолжал быть «христианским халифом»; с бо́льшим правом можно было бы сказать, что халиф становился мусульманским самодержцем.

Менее ясен вопрос о взаимоотношениях между халифатом и империей в том возрождении науки, которое замечается в IX в. в обоих государствах. С одной стороны, мы имеем рассказы о посольствах халифа к императору за рукописями; имеем даже рассказ византийских историков, на который обратил внимание еще Гиббон[2], что императору Феофилу (829—842) казалось нелепым сообщать язычникам познания, составлявшие славу «римского народа»; и все-таки остается факт, что научное движение началось в халифате раньше, чем в империи. Уже с именем Мамуна (813 — 833) связаны такие научные работы, как измерение градуса меридиана, представлявшее значительный шаг вперед по сравнению с греческой наукой[3]; в Византии возрождение науки началось незадолго до воцарения Македонской династии (867). Главными учителями мусульман были восточные христиане; но и христианские ученые, еретики и даже православные, как живший еще в VIII в. Феофил Эдесский[4], повидимому, находили для своей деятельности более благоприятную почву под властью халифов, чем под властью императоров. В «Лекциях» А. А. Васильев не касается этого вопроса; в своей магистерской диссертации[5] он приводит такие характерные факты, как приглашение императором Феофилом (829—842) известного византийского ученого «после того, как он приобрел славу при дворе Мамуна», и постройка летнего дворца императора «по образцу багдадского дворца халифа».

---

[1] Очерки истории Византии, вып. II, стр 20. Предвзятое мнение, что в мусульманском мире вся жизнь слагалась под влиянием предписаний религии, вероятно еще долго будет мешать правильной оценке исторических явлений. Евнухов вероятно еще долго будут связывать с гаремами, хотя в христианской Византии они были гораздо раньше, чем в халифате; обычай ослеплять низложенного государя еще долго будут связывать с требованиями, предъявляемыми к государю мусульманским правом, тогда как в действительности тот же обычай был давно известен в Византии, откуда и перешел к мусульманам, причем первым примером было ослепление халифа Кахира в 934 г., названное у Мас'уди (كتاب التنبيه 388,2) небывалым фактом. Выражение «христианские халифы» («влача постыдную жизнь христианских халифов») было употреблено еще в статье А. З. Зиновьева в Телескопе 1832, № 20, стр. 489—504; ср. Барсуков, Жизнь Погодина, IV. 162.

[2] History of the Decline etc, X, 48.

[3] Об этом напр. C. Brockelmann, Geschichte der Arab. Litt., I, 220 и подробно в арабском труде C. Nallino, علم الفلك, 281 сл.

[4] О нем, между прочим, А. А. Васильев в примечании к изданию Агапия Манбиджского, II, 265.

[5] Византия и арабы, I, 16 сл.

Вопрос о судьбе греческой науки и вообще античной культуры под властью христиан и под властью мусульман представляет еще другие стороны, крайне важные для историка, но до сих пор еще не выясненные. А. А. Васильев (стр. 327) отмечает «отсутствие оригинального творчества», как одну из характерных черт византийской науки, но не прибавляет, что в том же отсутствии оригинального творчества многие видели характерную черту вообще восточно-христианских ученых, в отличие от мусульманских[1], вследствие чего в западной Европе влияние Византии проявлялось в школьных учебниках и компендиумах, влияние арабов—в творческой научной работе[2]. С другой стороны известно, что на восточных христиан продолжали оказывать некоторое влияние даже греческие литературные традиции, тогда как мусульмане были любознательными и усердными учениками греков только в точных науках: даже греческая философия не получила у них такого распространения и осталась уделом только небольшого кружка[3]. Доказывали, что мусульмане в образовании скоро опередили христиан, например в XIII в. греческий язык, как предмет образования, уже давно был и у христиан совершенно вытеснен арабским[4]: с другой стороны еще родившийся после 550 г. х. (1155-6) и умерший после 631 г. (1233-4) ученый Али ал-Амиди учился «науке древних» (علم الأوائل) в Кархе (предместьи Багдада) у христиан и у евреев, чем вызвал негодование факихов[5]. Эллинистическая культура только в одной местности, в Харране, дожила до времен халифата и уступила место непосредственно исламу, не раньше XI в.[6]; тем не менее некоторые исследователи находят, что ислам не был отделен от античного мира такой пропастью, как христианство[7]; другие, наоборот, видят преимущество христианства перед исламом именно в том, что в христианстве рядом с израильскими традициями был могуч и «другой античный корень»[8]. Все эти противоречивые факты и мнения показывают, что вопрос требует дальнейшего исследования.

---

[1] Ср. напр. В. Райт, Краткий очерк сирийской литер., русский перевод, стр. 1.

[2] Относительно логики на это указал еще C. Prantl, Geschichte der Logik in Abendlande, Lpz. 1861, II, 297.

[3] Это отметил и C Brockelmann, Geschichte der Arab. Litt., I, 208. Ср. слова Мас'уди в تنبيه 122, 10.

[4] Th. Nöldeke в Orient. Skizzen, 254 сл. (в биографии Бар-Эбрея).

[5] Ibn al-Qifti, ed Lippert, 241, 1.

[6] Ср. мою статью в Мус мире 1917 г., стр. 51, где надо внести существенную поправку; о событиях в Харране есть свидетельство современника, Яхьи Антиохийского (ed. Scriptores, 265,4), где тоже говорится о захвате мусульманами храма Луны, последнего языческого храма на земле, и о принятии ислама многими сабиями в Харране, «где они составляли многочисленную общину».

[7] H. Thiersch, Pharos, 217: «Zwischen Islam und Antike besteht kein scharfer Bruch, wie dies beim Christentum bis zu einem gewissen Grade denn doch der Fall war».

[8] Ф. Зелинский, Древне-греческая религия (изд. «Огни»), 27

А. А. Васильев не говорит о том сближении с восточными христианами и даже мусульманами, которое произошло под влиянием соперничества с франками и германцами в Италии, когда забота о сохранении прав «римского императора» получила перевес над идеей «христианской империи». Гиббон полагал, что «специфический» титул «император римлян» не употреблялся в Константинополе, пока на него не изъявили притязания франкские и германские императоры старого Рима[1]. Если это мнение и не соответствует действительности[2], все-таки слова, приписанные Никифору I (802—811) у Масу'ди[3], заставляют полагать, что с начала IX в. византийские государи, по крайней мере в сношениях с халифами, выступали уже не как «цари христиан», но только как «цари ромеев». Константинопольских патриархов столкновения с Римом также заставляли искать сближения с Востоком. И в этом случае А. А. Васильев в своем труде не касается той стороны деятельности патриархов Фотия и Николая Мистика, которая подробно освещена в упоминаемом им «труде громадной учености историка-католика» (стр. 336) Гергенретера. Не приводится и любопытный факт, что патриарх Николай в переписке с мусульманскими князьями, вопреки идее о единой римской и единой христианской империи, объяснял божественным промыслом разделение всей власти на земле между двумя державами, сарацинской и римской, «сияющими, подобно двум большим небесным светилам»[4]. Разумеется, это не мешало тому же патриарху в письмах к христианским правителям и иерархам говорить о «безбожном тиранстве агарян»[5] и называть мусульман «служителями Сатаны»[6].

Со времени Николая Мистика имена константинопольских патриархов снова становятся известны Евтихию. Евтихий упоминает и о столкновении между патриархом и императором из-за четвертого брака Льва VI, причем в этом деле приняли участие восточные патриархи, высказавшиеся, как и папа, в пользу императора[7]. Известно, что в 838 г., после заключения мира между императором и правителем Египта, жившие под властью мусульман патриархи александрийский, антиохийский и иерусалимский согласились исполнить просьбу константинопольского патриарха Феофилакта

---

[1] Hist. of the Decline etc., IX, 140 (изд. 1821 г.).

[2] Ср. о титулах византийского императора статью J. Bréhier в BZ, XV (1906), 161 f: особенно 176 о βασιλεὺς Ῥωμαίων (на монетах с Михаила Рангабе, 811—813, на документах постоянно с XI в.).

[3] تنبيه 168, 7; ср. ХВ III, 290.

[4] J. Hergenröther, Photius, II, 600. По-русски текст письма патриарха Николая критскому эмиру приведен А. А. Васильевым, Виз. и арабы, II, 197 сл.

[5] Византия и арабы, II, 205, прим. 2

[6] Ibid., II, 216.

[7] Евтихий, изд. Scriptores, 73 сл.

(сына императора Романа Лекапина) и стали поминать его на ектении, чего не делалось со времени Омейядов[1], т. е., вероятно, со времени арабского завоевания.

Во второй половине X в. положение изменилось. Начинается блестящее наступление византийцев на мусульманский мир; пограничная линия бывшего халифата переходит под власть византийцев, и один из восточных вселенских патриархов, антиохийский, снова становится подданным императора; часть мусульманской Сирии, с Халебом и Химсом (Эмесой), приводится в вассальную зависимость от Византии. Характерен приведенный у Якута[2] рассказ мусульманского автора о падении Тарса, когда по повелению Никифора Фоки (963—969) были выставлены два знамени, как эмблемы «области ромеев» и «области ислама», и когда было объявлено глашатаями, что вокруг первого знамени должны соединиться все те, кто желает справедливости, беспристрастия, безопасности имущества, семьи, жизни, детей, дорог, правильных законов и хорошего обращения, вокруг второго — все, кто стоит за прелюбодейство, содомский грех, притеснительные законы и поступки, поборы, захват поместий и отнятие имущества. Столь же характерны слова Яхьи Антиохийского[3], что Никифор при своих набегах на мусульманские области не встречал никакого сопротивления, и никто не сомневался в том, что им будут завоеваны все области Сирии с Диярбекром и Месопотамией. По справедливому замечанию А. А. Васильева (стр. 284), «никогда еще мусульмане не подвергались такому унижению, как во время Никифора Фоки».

Унижение халифата, однако, не дошло до таких пределов, как унижение империи в конце VIII и начале IX в. Ни багдадский, ни каирский халиф (Каир, как известно, был взят Фатимидами в 969 г.) не сделались данниками императора; с зависимостью от Византии халебского князя считались, как с фактом, но фатимидский халиф, которому принадлежала Сирия, еще во время переговоров 1032 г. отказывался дать этому факту официальное признание и требовал, чтобы в мирном договоре вопрос о Халебе был обойден молчанием[4]. Тем менее могла осуществиться мечта о подчинении императору всей Сирии и о восстановлении христианской власти в Иеру-

[1] Ibid. 88; ср. перевод Н. А. Медникова, Палестина, II, 294 и ХВ III, 285, прим. 5.

[2] Географ. словарь Якута, III, 527, 4. Абу-л-Касим Танухи, на которого ссылается Якут, передает этот рассказ со слов бежавших из завоеванной местности, но мог слышать его только через много лет после события, так как сдача Тарса произошла в половине ша'бана 354 г. х. (авг. 965; дата у Яхьи, изд. Scriptores etc., 123, 8), Абу-л-Касим Танухи родился в 370 или 365 г. (Якут, ارشاد الاريب, V, 301 и 306).

[3] Яхья, изд. Scriptores etc., 135, 10 сл.

[4] Яхья, 271, 15.

салиме. В мусульманском мире культ Иерусалима, повидимому, получил в X в. большее значение, чем прежде, притом еще до византийских побед; на это указывает факт погребения в Иерусалиме нескольких правителей Египта: Абу-Мансура Тегина (умер в 933 г.)[1], ихшида Мухаммеда (умер в 946 г.) и его обоих сыновей (умерли в 960 и 966 г.)[2], причем смерть ихшида последовала в Дамаске, смерть остальных в Каире, так что тела привозились для погребения в священный город из отдаленных от него городов. За известия об успехах их единоверцев христианам в Египте и Сирии приходилось платиться погромами[3], несколько раз повторявшимися и в Иерусалиме. Самым тяжелым для христианского мира событием было, как известно, разрушение в 1009 г. храма Гроба Господня по распоряжению сумасбродного халифа Хакима, причем указ о разрушении храма, как и другие халифские указы того времени, был подписан министром-христианином[4]. В моменты прекращения борьбы иерусалимский патриарх считался естественным посредником между фатимидским халифом и византийским императором. В 1000 г. Хаким послал в Константинополь для заключения мира патриарха Ореста[5]; в 1023 г. туда же был послан сестрой Хакима, управлявшей государством во время малолетства своего племянника Захира, патриарх Никифор, причем ему было поручено объявить, что христианам возвращены церкви с их имуществом, что храм Гроба Господня и все разрушенные церкви в Египте и Сирии восстановлены, и вообще христиане во владениях халифа пользуются безопасностью; вместе с тем он должен был просить императора о возобновлении торговых сношений, прерванных с 1016 г., и о заключении мирного договора. Договор не мог быть заключен, так как во время пребывания патриарха в Константинополе пришло известие о кончине его государыни[6].

Переговоры возобновились в 1032 г., после нескольких новых побед греков, из которых самой блестящей было завоевание в 1031 г. Эдессы. Среди условий, поставленных императором Романом III, на первом месте упомянуты два требования, касавшиеся Иерусалима: 1) христиане получают право восстановить все разрушенные церкви, причем храм Гроба Господня восстанавливается на средства императора; 2) император получает право

[1] Кинди, ed. Guest, 281, 5.
[2] Ibid., 296, 17.
[3] Сведения об этом собраны Н. А. Медниковым, Палестина, I, 821 сл.
[4] Макризи, الخطط II, 15; перевод Н. А. Медникова, Палестина, II, 682.
[5] Известия об этом собрал еще бар. Розен, Василий Болгаробойца, 42 и 337.
[6] Яхья, 243 сл. В Василии Болгаробойце бар. Розена и Палестине Н. А. Медникова посольство патриарха Никифора не упоминается (соответствующая часть текста Яхьи тогда еще не было известна).

назначать иерусалимского патриарха. Халиф был готов удовлетворить оба требования, но из-за других разногласий переговоры тянулись, по словам Яхьи, еще $3^1/_2$ года. В течение этого времени палестинские христиане подверглись еще одному бедствию: халиф в 1033 г. выстроил стены вокруг Иерусалима и Рамлы и велел разрушить несколько церквей в окрестностях Иерусалима, чтобы воспользоваться материалом для своей постройки[1]. Когда был заключен окончательный договор (слова Яхьи о продолжительности переговоров указывают на 1036 г.) и каковы были его условия, в точности не известно; часть сочинения Яхьи, где говорилось об этом[2], до нас не дошла, известия других источников неясны и противоречивы[3]. Во всяком случае император получил право возобновить на свои средства[4] храм Гроба Господня и воспользовался этим правом для сооружения великолепного здания, чем, конечно, было поднято обаяние Византии среди восточных христиан. Западное предание, пока не находящее себе подтверждения в восточных источниках, приписывает постройку императору Константину Мономаху (1042—1055) и относит ее к 1048 г.[5]; но уже в 1046 г. храм, построенный на средства императора, был осмотрен персидским путешественником Насири-Хусрау, по словам которого другой подобной церкви не было нигде в мире[6]. Церковь снова пострадала в 447 г. (1055-6), при халифе Мустансире, конфискованием ее имущества за то, что в константинопольской соборной мечети в хутбе было названо имя аббасидского халифа[7]. Не подтверждается также восточными источниками рассказ Вильгельма Тирского[8], будто в 1063 г. Константин X Дука (у Вильгельма по ошибке назван Константин Мономах) помог иерусалимским христианам выполнить возложенную на них халифом работу по укреплению города, причем христиане, по требованию императора, выхлопотали у халифа указ, чтобы внутри построенных на средства императора стен могли жить только христиане.

---

[1] Яхья, 270 сл.

[2] Ср. слова текста 271, 22.

[3] Едва ли соотвествует действительности приведенный в Палестине Н. А. Медникова (II, 685) рассказ Макризи о договоре 418 г. (1027); о таком событии едва ли умолчал бы Яхья: возможно, что в источнике Макризи был указан 428 г. (1036—7).

[4] Так говорит Ибн-ал-Асир, IX, 313 сл., относящий договор к 429 г. (1037—8 г.), ср. перевод Н. А. Медникова, Палестина, II, 519. В главной части (I, 860) того же труда Ибн-ал-Асиру по недосмотру приписано известие, что храм был возобновлен на средства халифа.

[5] Ср. об этом напр. статью M. F. Mély в Comptes-rendus de l'Acad. des Inscript. etc., XXVII, (1899), 593 сл.

[6] Текст в издании Шефера, Sefer Nameh, [illegible]; франц. перевод там-же, 108; перевод Н. А. Медникова, Палестина, II, 881.

[7] Известие Макризи у Н. А Медникова, Палестина, II, 687.

[8] Ср XB, III, 287.

Рассказы Яхьи наглядно показывают, что в X и XI в. ни мусульмане, ни восточные христиане не могли быть объединены во имя религии и идеи священной войны. Независимо от сближения мусульманских владетелей с империей, христианских с халифатом во имя политических интересов, даже в области религиозных чувств вражда между представителями различных вероисповеданий оказывалась сильнее, чем вражда между представителями различных религий. Особенно характерен поход 974 г., когда сунниты и шииты, забыв о ромеях, стали проклинать друг друга и вступили между собой в битву [1]. Столь же любопытен рассказ о тех гонениях, которым подвергся со стороны императора Романа III (1028—1034) глава монофиситов, живший в городе Мар'аше и называвший себя антиохийским патриархом; он был вызван в Константинополь и за отказ отречься от своей ереси отправлен в изгнание, где через три года умер. Узнав о его смерти, монофиситы избрали ему преемника; император хотел и его доставить в Константинополь, но патриарх «бежал в Диярбекр, в область ислама» [2]. О тех же событиях подробнее говорит яковитский историк Бар-Эбрей, по словам которого патриарх прибыл в Константинополь в июне 1029 г., умер в изгнании в монастыре «на границе области болгар» в феврале 1033 г. Его преемник бежал «во владения арабов, в Амиду» (Диярбекр), которая с тех пор сделалась местопребыванием яковитского патриарха [3].

Независимо от этого, события второй половины XI в., когда византийцы в одно и то же время (А. А. Васильев, стр. 348, отмечает значение 1071 г.) были вытеснены из Италии норманнами и из Малой Азии турками, не позволили императорам извлечь пользу из восстановления их влияния в священном городе. По мнению А. А. Васильева, Византия «с этих пор перестает быт мировой державой средневековья». Возможно, что автор во 2-м томе внесет в эти слова некоторые оговорки; еще в XII в. император Мануил Комнин (1143—1180) вел несомненно великодержавную политику; но мировое значение имел факт, что в конце XI в. западноевропейский мир не только в Испании и Италии, но и в восточной части Средиземного моря непосредственно, минуя Византию, вступил в борьбу с мусульманским.

Помимо военных поражений Византии, это событие, конечно, было подготовлено постепенным ростом непосредственных торговых сношений между Востоком и западно-европейскими, преимущественно итальянскими горо-

---

[1] Яхья, 141, 5 сл.
[2] Ibid. 252.
[3] Bar Hebraei Chronicon ecclesiasticum, ed. Abbeloos-Lamy, p. 423 sq.

дами. Слова А. А. Васильева (стр. 158), что роль Константинополя, как «посредника между западом и востоком», продолжалась «до эпохи крестовых походов», не дают понятия о длительности этого процесса, причем крестовые походы были не причиной, но последствием и внешним выражением происшедшей перемены. Автору хорошо известно[1], что еще в VIII в. в государство франков через Африку проникали люди, которых сами франки считали послами багдадских халифов, что в IX в. упоминаются постройки Карла в Иерусалиме. Сношения Карла с Востоком не имели большого значения, и даже факт отпадения Рима от Константинополя остался неизвестен мусульманским историкам. Самое «императорское достоинство» Карла и его потомков оказалось, по замечанию А. А. Васильева (стр. 251 сл.), «недолговечным»; недолговечным было и признание этого факта в 812 г. Византией, которому Бьюри придавал большое юридическое значение. Людовик II, коронованный папой в 850 г., должен был отстаивать от византийцев свой титул, причем основывал свои права не на наследии Карла, но на освящении его власти церковью и ссылался на библейские примеры Саула и Давида[2]. В том же IX в. патриарх Фотий презрительно писал, что папа «вызвал из внутренней Франции какого-то Карла и венчал его на царство»[3].

Во второй половине X в. на западе снова возникает идея «императорской» власти; на этот раз, по замечанию А. А. Васильева (стр. 252), «в антиисторической и уродливой форме Священной Римской империи германской нации». Как часто бывало в истории, «антиисторическая и уродливая форма» оказалась более жизненной, чем прежняя, более согласная с историческими традициями; идея «священной римской империи германской нации» дожила, как известно, до 1806 г., несмотря на утрату связи с Римом после XV в. и на еще более «уродливую» замену Рима Франкфуртом. Почти столь же долговечной была столь же неестественная идея «третьего Рима — Москвы»; совершенно беспочвенная, с точки зрения истории, идея о преемственной связи между Византией и Москвой оказалась гораздо более жизненной, чем все же связанная с Балканским полуостровом власть «царя болгар и самодержца ромеев» в X в.[4], «царя и самодержца сербов и греков, болгар и албанцев» в XIV в.[5]. Некоторые известия об итальянских

---

[1] Ср. о его трудах в этой области ХВ III, 263 сл.
[2] Факт отмечен в Weltgeschichte Линднера, I, 361.
[3] Monum. graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia, p. 156.
[4] Очерки истории Византии, I, 86.
[5] Ibid. 132.

событиях X в. проникали и в мусульманский мир[1]. Но более, чем германские императоры, довольно равнодушные к морю, сближению между западноевропейским миром и мусульманским содействовали итальянские торговые города, в особенности Амальфи, номинально подчиненный Византии, но в действительности представлявший уже в IX в. самостоятельную республику и в X в. имевший факторию в Каире, пострадавшую во время погрома 996 г.[2]. С возвышением Амальфи, вероятно, связан факт, что в X в. и в начале XI в. на Востоке становятся известными имена римских пап. В александрийском патриархате имя папы Агафона (умер в 682 г.), поминавшееся в диптихе со времени вселенского собора 680 г., во второй половине X в. было заменено именем «Бенедикт»; это имя носили трое пап этого периода, Бенедикт V (964), Бенедикт VI (972—974) и Бенедикт VII (974—983). В начале XI в. имя «Бенедикт» заменили именем «Иоанн», причем, вероятно, имелся в виду Иоанн XVIII (1003—1009)[3]. Отношение восточных патриархов к разделению церквей 1054 г., очевидно, еще недостаточно выяснено наукой, так как А. А. Васильев (стр. 314) замечает, что «три восточных патриарха, антиохийский, александрийский и иерусалимский, поддерживали, повидимому, после 1054 г. константинопольского патриарха». Очень вероятно, что в восточных церквах, как в России[4], отношение к спору между Римом и Константинополем в XI в. было менее определенным, чем впоследствии. Решение вопроса было определено политическими событиями, в особенности крестовыми походами, которые в свою очередь были подготовлены событиями, происходившими в Италии. С этой точки зрения подчинение Амальфи Роберту Гюискару в 1073 г., о чем упоминается в «Очерках» Гельцера[5], имело, может быть, еще большее значение, чем падение Бари в 1071 г. В 1080 г. на месте церкви св. Марии Латинской, построенной, по преданию, Карлом, возник «монастырь амальфитян»[6], из чего видно, что к итальянским торговым городам переходило наследие каролингов в Палестине. Надо надеяться, что во II томе «Лекций по истории Византии», в связи с крестовыми походами и их значением в Византийской истории, будут выяснены также роль итальянских городов в деле перехода торговли с Востоком от Византии к западной Европе и послед-

---

[1] Об этом ХВ, I, 93.

[2] Об этом бар. Розен, Василий Болгаробойца, 35 и 293 сл. Текст Яхьи 178, 16.

[3] Яхья, 92, 5 сл. Бар. Розен, Вас. Болгаробойца, 030.

[4] Торжество византийской точки зрения в России относится ко второй половине XII в. (А. И. Соболевский в ИАН, 1914, г., 102).

[5] Очерки по истории Византии, I, 122.

[6] Ср. ХВ, III, 293, прим. 3.

ствия крестовых походов для христианского Востока в смысле утраты греческой и вообще вселенской православной церковью исключительного преобладания в св. земле и предъявления притязаний на место у св. Гроба со стороны представителей других вероисповеданий (копты, армяне-монофиситы и другие)[1].

В. Бартольд.

2. С. А. Егиазаров. Исследования по истории армянского права, публичного и частного. Вып. I. Государственный, общественный, хозяйственный и юридический строй Армении в X—XIII вв. по надписям г. Ани и Ширака. Киев 1919. Стр. XV—100.

Новая работа проф. С. А. Егиазарова, автора многих сравнительно-исторических исследований по армянскому праву и этнографии Кавказа, посвящена надписям города Ани, развалины которого столь знамениты в археологическом отношении. Анийским надписям даже в последние годы посчастливилось в науке: в 1921 г. вышла заметка Орбели «О двух терминах в надписях Ани»[2]; в ней упоминается вышедшая в 1920 г. работа В. Н. Бенешевича «Три анийские надписи XI в.»; к 1919 г. относится исследование проф. Егиазарова; наконец, Российской Академией Истории Материальной Культуры начато печатание нового издания надписей: Орбели «Надписи города Ани»[3].

Егиазаров в своем исследовании на основании материала, содержащегося в надписях, восстанавливает некоторые интересные черты права и хозяйства Армении X—XIII вв. Правда, его работу нельзя признать «первым опытом систематизации армянского права», как пишет сам автор (стр. IV), особенно после того, как такой опыт, и притом очень удачный, был сделан Карстом в его «Очерке истории армянского права»[4], где принят во внимание и эпиграфический материал. Но книга Егиазарова является, действительно, первой специальной монографией по праву анийских надписей (стр. III). Автору, благодаря разгрому его библиотеки, не удалось

---

[1] Настоящая рецензия была написана за несколько лет до появления ее в печати. Второй том «Лекций по истории Византии» не появился; продолжением т. I до некоторой степени могут служить две работы того же автора, напечатанные издательством «Academia» в 1923 г.: «Византия и крестоносцы» (120 стр.) и «Латинское владычество на Востоке» (76 стр.). Отношениям между Византией и мусульманским миром в них отведено мало места. Ср. рецензию И. Кр. на первую работу в «Востоке», № 4, 181 сл.

[2] Орбели в Изв. ГАИМК, I (1921), стр. 111—117.

[3] Там же, стр. 112, пр. 1.

[4] Karst в Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss., т XIX (1906), стр. 313—411, т. XX (1907), стр. 14—112.

воспользоваться изданием надписей Алишана «Ширак», и он пользовался исключительно сборником Эмина[1], повторяющим текст издания Саргисяна (стр. II, XIII). Таким образом в своей работе автор использовал не все анийские надписи; им не привлечен к исследованию позднее опубликованный эпиграфический материал, например, надписи, изданные акад. Марром[2], Орбели[3] и др. Отдельное рассмотрение небольшого юридического материала одних только анийских надписей, притом не всех, само по себе мало целесообразно, особенно в виду того, что автор привлекает к объяснению надписей только обычное право армян и почти не пользуется письменными памятниками. Первоначальный план автора был шире, и ограниченность материала, привлеченного автором в первом выпуске его исследований, объясняется условиями научной работы в 1919 г. Но несмотря на это, автор выражает надежду, что его труд будет иметь методологическое значение, как образец и план работ по изучению памятников армянского права (стр. IV — V, XIII — XIV).

Материал расположен автором несколько оригинально, по кафедрам юридического факультета, причем система не вполне выдержана: напр., к частному праву следовало бы отнести учение о последствиях нарушения «условий» (в смысле modus) дарения, отнесенное автором к уголовному праву (стр. 44 — 49).

Благодаря консерватизму обычного права и хозяйственных навыков, особенно у народов Востока, знание юридического и экономического быта современной Армении дает автору возможность восстанавливать черты права и хозяйства Армении X—XIII вв. по отдельным намекам надписей (стр. V—VIII, XII) В последнем направлении автор дает решение целого ряда любопытных математических задач. Так, по количеству воды, необходимому для приведения в действие армянской мельницы (прил. III: стр. 90 — 93), автор определяет площадь орошаемой земли у монастыря Хоромоси (стр. IX - X, 53 — 55); по числу отпущенных монастырю вьюков соли и по потребности скота в соли он определяет количество скота и пастбищной земли у монастыря (стр. X — XI, 56 — 60, прил. IV: стр. 93 — 97); в конце концов, он дает приблизительные цифры доходности монастырского хозяйства (стр. 63 — 67) по отдельным видам имущества, перечисленным в приложении V (стр. 98 — 100).

---

[1] Армянские надписи в Карсе, Ани и в окрестностях последнего. Перевод Эмина. М. 1881.

[2] Марр в ЗВО, VIII (1893), стр. 69 — 103; в ИАК, вып. 18 (1906), стр. 90 — 94 и др.

[3] Орбели, Христ. Восток, II (1913), стр. 126 — 132; III (1914), стр. 76 — 87; V (1916), стр. 151 — 153 и др.

*

Это самая оригинальная и, быть может, самая сильная сторона исследования автора, так как все его вычисления основаны на личном хозяйственном опыте (стр. VIII, 59). Знание армянского народного быта, проникновение в дух армянского права и языка чувствуются и в других местах книги, но порой они оказываются недостаточными. Автор, несмотря на свою осторожность в выводах, допустил здесь ряд ошибок, объясняемых его автодидактизмом. Он работал совершенно самостоятельно, не принимая во внимание специальной литературы по исследуемым им вопросам и даже не обращаясь к необходимым справочным пособиям. Так, значительное место в исследовании автора занимает толкование отдельных слов, встречающихся в надписях, и указание их происхождения; многие гипотезы автора в этом направлении отпадают при обращении, напр., к «Армянской этимологии» Гюбшмана[1].

Историческими судьбами Армении объясняется то обстоятельство, что встречающиеся в надписях технические термины, напр., наименования должностей, налогов, мер, юридических сделок и т. п., обнаруживают персидское, греко-римское, арабское, грузинское, турецко-татарское, монгольское и даже романское происхождение. Здесь по поводу терминологических замечаний автора могут быть сделаны, напр., следующие дополнения и поправки.

Наименование армянских правителей athabek[2], от турецко-татарского atabek — «отец-государь»[3] автор неудачно поясняет словом «дворянин» (стр. 19); приблизительно это значение имеет слово «бек» в современном Закавказьи, но для эпохи надписей оно совершенно не подходит. Далее, не только spasalar[4], но и zorawar «воевода»[5] и marzpan «Markgraf»[6] — персидские наименования правителей Армении (стр. 20, 26).

Они были вытеснены греко-римскими титулами, и было время, когда оправдывались слова Юстиниана о том, что «он украсил страну армян римскими начальствами, освободив ее от прежних наименований» (τὴν Ἀρμενίων χώραν... ἀρχαῖς... ῥωμαικαῖς ἐκοσμήσαμεν, τῶν προτέρων αὐτὴν ἀπαλλάξαντες ὀνομάτων)[7].

В области этой византийской чиновной терминологии автор сделал

---

[1] Hübschmann, Armenische Grammatik, I Theil, Armenische Etymologie, Leipz. 1897 (Bibliothek indogermanischer Grammatiken, Bd. VI).

[2] [В передаче армянских и восточных терминов сохранена транскрипция автора настоящей статьи. Ред.].

[3] Hübschmann, l. c., стр. 261.

[4] Там же, стр. 235, 239.

[5] Там же, стр. 132.

[6] Там же, стр. 193.

[7] Nov. 21 praef. (Justinian. a. 536).

несколько упущений. Так, арм. anthipat происходит, конечно, не от несуществующего византийского титула antipater, как пишет автор (стр. 21, 26), повторяя ошибку Эмина[1], а от ἀνθύπατος proconsul[2].

Происхождения арм. katapan автор не указывает, ограничиваясь осторожным замечанием, что это слово не армянское (стр. 21, пр. 1). В вопрос об этимологии этого слова напрасно была внесена некоторая неясность. Даже такой выдающийся лингвист, как Гюбшман, не сразу напал на верный след, так как одно время искал (подобно Марру) происхождения арм. katapan в персидском языке[3]. Это слово нельзя признать и заимствованием из романских языков (итал. capitano), как это полагал, например, Брокельман[4]; оно происходит, несомненно от греч. ὁ κατεπάνω[5], перешедшего и в средневековый латинский[6] и в славянские языки. Русская летопись под 1066 (6574) годом[7] говорит о «котопане» в Корсуне, т. е. Херсонесе Таврическом. В эту эпоху на побережье Черного Моря еще не распространялось романское влияние, и слово «котопан» заимствовано русским летописцем непосредственно от византийцев, у которых оно могло возникнуть без всякого романского влияния, так как по составу является чисто греческим. Созвучие capitaneus и κατεπάνω, конечно, сыграло свою роль в сближении значения этих слов, но этимологически этот факт столь же не существенен, как, напр., сближение слова catapan с κατὰ πᾶν и толкование катапана, как фактотума (qui iuxta omne ministrat), которое можно встретить у Вильгельма Апулийского и т. п.[8] Если в сербском языке встречается и форма kapetan[9] и форма kotopan[10], то первая, очевидно, есть итал. capitano, а вторая — греч. κατεπάνω, но было бы неправильно думать, что вторая форма возникла из перестановки t и p в первой, как, повидимому, допускал прежде Гюбшман[11]. Нельзя согласиться и с противоположным

---

[1] Эмин, l. c., стр. 83, пр. 2.

[2] Hübschmann, l. c. стр. 361.

[3] Hübschmann в Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch., т 35 (1881) стр 664.

[4] Brockelmann, там же, т. 47 (1893), стр 36.

[5] Hübschmann. Arm. Gramm. I, стр. 355.

[6] Ducange, Glossar. med. et inf. latin., II (ed. Favre, 1883), стр. 219 — 221 s. v. catapanus.

[7] Новгородская летопись по синод. харат. списку, Изд. Археогр., Ком. СПб. 1888, стр 96 — 97. Летопись по Лаврентьевскому списку, изд. 3, Археогр Комиссии. СПб. 1897, стр. 161 — 162.

[8] Ducange in Alexiadem Notae в Annae Comnenae Alexiadis, l. XV, ed. Schopenus (Corp. Script. hist. Byz., Bonn. 1878) т. II, стр. 489 — 490.

[9] Miklosich, Die Fremdwörter in den slav. Sprachen, Denkschr. d. Kais. (Wien) Acad d. Wiss., philos.-hist. Cl., т. XV (1867), стр. 96.

[10] Там же, стр. 101.

[11] Hübschmann, Zeitschr d deutsch morgenl Gesellsch., т 38 (1884), стр. 432.

мнением Яннариса[1], что лат. capitaneus есть искаженная или народноэтимологическая (под влиянием лат. caput) форма κατεπάνω, появляющаяся в XI веке. На самом деле термин capitaneus встречается уже во франкских источниках IX века, напр., у Гинкмара Реймского, в капитуляриях, в летописях, для обозначения лица, стоящего во главе (in capite)[2], и в такой связи, что несомненно происхождение capitaneus от caput и совершенно исключается возможность влияния византийской терминологии (напр., capitanei Britónum, capitanei ministrales). Греч. κατεπάνω «Oberst» и лат. capitaneus «Hauptmann» одинаковы по значению и близки по созвучию, но нет оснований предполагать между ними этимологическую связь.

Заимствование же арм. katapan именно из греческого языка, несмотря на отрицание акад. Марра[3] и Фасмера[4], должно быть признано хотя бы на основании сопоставления надписей, говорящих то о катапане Востока (№ 26)[5], то о дуке Востока (№№ 185, 186), или называющих катапаном назначенного византийским императором правителя Армении, магистра Баграта, причем рядом упоминаются в качестве правителей города Ани ipatos и spathar kankitat (№ 26). Совершенно ясно, что среди этого множества стоящих рядом византийских наименований арм. katapan передает греч. κατεπάνω, как арм. duk—греч. δούξ и т. д. Рядом с этой простой этимологией оказывается слишком искусственным предлагаемое акад. Марром выведение арм. katapan из перс. kataban, которое должно означать хранителя дома. Тем более невероятно, чтобы это только теоретически конструируемое персидское слово было заимствовано греками в форме κατεπάνω и получило общее значение «начальника», тогда как предложный состав κατ-επ-άνω легко объясняется с точки зрения греческого словообразования, и общее значение κατεπάνω, как «начальника», объясняет и то значение «управляющего», в частности «управляющего виноградником», которое katapan имеет теперь в живой армянской речи.

В арм. spathar автор, следуя переводу Эмина, видит «начальника конницы» (стр. 5—6, 23). Но соответствующая надпись (№ 26) дважды употребляет выражение spathar kankitat; то же выражение в форме spathar ev cantitat встречается у армянского историка VII в. Себеоса; совершенно

---

[1] Jannaris, Byzant. Zeitshr, т. X, (1901), стр. 204 — 205.

[2] Ducange, Gloss., II, стр. 134, s. v. Capitaneus.

[3] Марр, Физиолог, Тексты и разыск. по арм.-груз. филол. Кн. VI (СПб. 1904), стр. XXIX. 76.

[4] Фасмер, Греко-славянские этюды, III, Греческие заимствования в русском языке СПб 1909 (Сборн. Отд. Русск. Яз. и Слов. И. Акад. Наук, т. 86, № 1), стр. 99, пр. 2.

[5] Надписи цитируются по нумерации Эмина, которой следует автор рецензируемой книги

ясно, что это — византийское σπαθαροκανδιδάτος[1], один из титулов номинальных телохранителей императора, который так же, как σπαθάριος и κανδιδάτος, означает в административном смысле не больше, чем выражение «свиты его величества». И если автор предполагает, что spathar ведал военные и полицейские дела, а ipatos, т. е. ὕπατος (consul), был правителем только греков (стр. 23), то основания к этому остаются совершенно неясными. Эти византийские наименования, как и многие другие, встречающиеся в армянских памятниках, не связаны ни с какой определенной компетенцией, так как означают не должности (ἀρχαί), а чины (ἀξιώματα). Напр., Саргис, управляя Востоком, назывался ἀνθύπατος, πατρίκιος, βέστης, δούξ (№ 186). Здесь три чина прилагаются к одной и той же должности так же, как, напр., в латинских документах 1059 и 1068 гг. в применении к герцогу Амальфи—Иоанну II: temporibus domini Iohannis gloriosi ducis et imperialis patricii et anthipatus et vestis[2], с той только разницей, что в этих латинских памятниках порядок чинов правильнее, чем в армянской надписи. Согласно византийской табели о рангах, которая может быть восстановлена по хроникам и документам XI века[3], чины, упоминаемые в анийских надписях, должны быть расположены в следующем нисходящем пор дке:... μάγιστρος... βέστης, ἀνθύπατος, πατρίκιος, ὕπατος... σπαθαροκανδιδάτος.

Что касается терминов δούξ и κατεπάνω, то это, действительно, не чины, а должности, притом в общем с одинаковой компетенцией, но только разного класса. Κατεπάνω очень обычное наименование начальника города, но прилагается также и к начальнику области[4]. В Византии в XI веке начальник области (θέμα) вообще назывался στρατηγός, поскольку имелось в виду его imperium, или κριτής, поскольку речь шла об его jurisdictio; начальник области более значительной назывался κατεπάνω, еще более значительной, особенно в военном отношении, — δούξ. Поэтому одна и та же область в зависимости от исторической обстановки могла возглавляться то стратигом, то катепаном, то дуком[5]. Так, Баграт называется в надписи катапаном Востока (№ 26), а Саргис — дуком Востока (№№ 185, 186). Херсонесская надпись 1059 года говорит о стратиге Херсонеса, а русская

---

[1] Hübschmann. Arm. Gramm. I, стр. 380.

[2] Camera, Memorie storico-diplomatiche dell'antica città e ducato di Amalfi, т. I (Salerno 1876), стр. 251, 252.

[3] Скабаланович, Византийское государство и церковь в XI веке, СПб. 1884, стр. 149 сл., 153 — 156. Безобразов в Журн. Мин. Нар. Просв., 1889 г., сент. (ч. 204), стр. 25, 30. Виз. Врем. т. VI (1899), стр. 142.

[4] Zachariae, Geschichte des griech.-römischen Rechts, 3 Aufl., Berl. 1892, стр. 380.

[5] Скабаланович, 1. с., стр. 186 сл.

летопись под 1066 годом о котопане[1]. При этом начальник менее значительной области мог иметь чин выше, чем начальник области более значительной: так, катапан Баграт был магистром (№ 26), а дук Саргис — вестесом (№ 186). Иногда чин начальника понимается, как его должность: напр., одна надпись говорит о вестесе Востока (№ 184).

Первоначальный смысл армянского термина, означающего высшее служилое сословие, nacharar, представляется очень спорным[2]; по этимологии, предложенной Марром[3] и принятой Джаваховым[4], это слово персидского происхождения и означает «главу области». Автор придерживается толкования: «нахарары» — «передовые»; в таком случае еще ближе было бы сопоставление этого выражения не с meliores terrae (стр. 18, 19, 26), а с proceres франкских источников.

Названия сословий в Армении: azat (свободные)[5] и šinakan (колоны)[6], персидского происхождения. Вопрос о крепостном праве в Армении автор склонен решать в том смысле, что это право проникло в Армению из Византии и Грузии и что «по фарсскому праву» не существовало крепостного права (стр. 8). Между тем крепостное право и другие черты феодализма, встречающиеся в древней Армении, общи у нее с соседними областями Малой Азии[7], в которых римляне унаследовали колонат от эллинистических и восточных монархий[8]. Это обстоятельство в связи с персидским происхождением терминов, означающих свободное и крепостное состояние, дает основание относить начало крепостного права в Армении именно к персидской и парфянской эпохе[9]. В дарении монастырю виноградника и крепостного, šinakan, (№ 87) автор (стр. 8, 29), кажется, напрасно усматривает противоречащее праву отрывание крестьян от земли; вероятно, этот крепостной был приписан к даримому винограднику и жил при нем. Точно также, если епископ жертвует монастырю два села и приписывает к нему жителей третьего села (№ 65), то этим он не отрывает крестьян от земли; его

---

[1] Латышев, Сборн. греч. надписей христ. времен из Ю. России, СПб. 1896, № 8, стр. 19.

[2] Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, Тексты и разыск. по арм.-груз. филол., кн. XI (1908), стр. 451, пр. 1.

[3] Марр, Зап. Вост. Отд. Русск. Археол. Общ., т. XI (1896), стр. 170 — 173.

[4] Джавахов, Госуд. строй древней Грузии и древней Армении, I, Тексты и разыск. по арм.-груз. филол. кн. VIII (1905), стр. 129.

[5] Hübschmann, l. c., стр. 91.

[6] Там же. стр. 213 — 214.

[7] Rostowzew, Studien zur Geschichte des römischen Kolonates, Leipz. u. Berl. 1910, стр. 254 — 255, 273, пр. 1, 282.

[8] Там же, стр. VI, 283.

[9] Karst, l. c., т. XX, стр. 15.

распоряжение может носить чисто церковно-административный характер, как изменение границ приходов.

По поводу толкования автором наименований церковных должностей (стр. 30) следует заметить, что hajr (отец) и aradčnord означают одну и ту же должность настоятеля монастыря. Ekeghecapan надписей, повидимому, тоже не особая должность «смотрителя храма», но означает настоятеля храма[1], как custos ecclesiae латинских актов[2], и понятно, что «смотритель храма» в этом смысле мог выступать представителем братии (стр. 35—36) в договоре с другим монастырем об упорядочении пользования водою (№ 185). И spasavor употребляется в надписях не в смысле особой должности «служителя храма», которую, очевидно, имеет в виду автор; надписи называют так «священнослужителей», напр., клир соборной церкви; в армянской версии сирийско-римской книги законов выражение «служители (spasavor) церкви» передает греческое κληρικοί[3].

Перевод арм. vardapet посредством «архимандрит» очень обычен, но не только для эпохи надписей, а даже и для настоящего времени не является точным. Архимандрит в принципе — настоятель (большого) монастыря, практически вообще митрофорный иеромонах, а vardapet и теперь означает нечто иное: это — ученый монах, то же, что doctor или magister в средневековых католических монастырях. В древних армянских памятниках, и еще в армянской версии сирийско-римской книги законов[4] и в судебнике Мхитара Гоша[5] vardapet означает «учителя». Во всяком случае совершенно неудачен перевод одной надписи у Эмина (№ 153), повторенный автором (стр. 9), по которому архимандрит, vardapet, оказывается выше священноархимандрита, bnabeghaj. Как известно, «священноархимандрит»—исключительно высокий титул, который носят епископы-настоятели лавр; напр., киевский митрополит является священноархимандритом Киево-Печерской лавры. Bnabeghaj означает «подлинного монаха», т. е., очевидно, монаха, принявшего всю полноту монашеских обетов.

Напрасно также автор выражение «земля католикоса» (№ 34) считает равносильным выражению «земля собора» (стр. 99 пр. 1): kathoghikos — примас армянской церкви, а собор — kathoghike.

Податная терминология армян настолько запутана, что неспециалист

---

[1] Орбели, Христ. Восток, т. III (1914), стр. 74 — 75.

[2] Camera, l. c., стр. 342.

[3] Syrisch-römisches Rechtsbuch, herausgeg. von Bruns und Sachau (Leipz. 1880), Arm. § 42 ср. L. § 117.

[4] Там же, Arm. § 138.

[5] Марр, Критика и мелкие статьи, Тексты и разыск. по арм.-груз. филол., кн. V (1903), стр. 34 — 36.

не может высказаться по поводу всех замечаний автора. Напр., трудно решить, является ли kor налогом на пару волов[1], запрягаемых в телегу (стр. 41), или же это — барщинная повинность (corvée)[2], соответствующая средневековому currus, или carropera[3].

Но charadž автор неправильно понимает, как введенную арабами поголовную подать с мужского населения взамен воинской повинности (стр. 38). Только в позднейшей практике Турецкой империи charadž означал всякий налог, в том числе и подушную подать и военную дань; первоначально же, в империи Сасанидов и у арабов, charadž был скорее поземельной податью; поголовная подать в империи Сасанидов называлась gezith и у арабов džizje. И если в одной из надписей (№ 100) упоминается charadž с мельницы, то это вполне понятно и без предположения автора, что в Армении подушный харадж *перевели* на недвижимости.

Другой вид налога, упоминаемый в надписях, — thastak, автор производит от dastak (стр. 4 пр. 2, 42), причем дает сомнительное объяснение последнего слова, заимствованного из персидского языка: dast «рука» и ijek «один» (стр. XI пр. 1). Между тем — ak в слове dastak, очевидно просто суффикс, и dastak означает не «одного в руку» (стр. XII), а «горсть» или «пригоршню»[4]. Так называют в Армении награду пастуха, напр., получаемого им барашка (стр. XI — XII). Сближая thastak с dastak, автор высказывает гипотезу, что thastak был дополнительным сбором, установленным в пользу сборщика налогов (стр. 4 и пр. 2, 5, 41 — 42). Однако, с точки зрения языка остается совершенно непонятным, почему армяне заимствовали перс. dasta в двух формах: dastak и thastak. Термин thastak встречается также в ширакской надписи 1041 года, изданной академиком Марром[5], причем по Марру представляется возможным происхождение этого термина от персидского слова dastag, которое по словарю Буллерса означает litterae sigillo munitae iussu praefecti scriptae, так что thastak — налог на основании грамоты, подобно тому, как šarjat — налог на основании писанного закона мусульман[6].

Но подобный переход d в th мало обоснован. Напротив, повидимому, не исключена возможность, что арм. thastak является одним из вариантов наименований налогов, происходящих от лат. taxare, перешедшего и в визан-

---

[1] Brosset, Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, т. I (SPb. 1849), стр. 113.

[2] Адонц, l. c., стр. 484.

[3] Karst, l. c., т. XX, стр. 59.

[4] Hübschmann, l. c., стр. 135.

[5] Марр, Зап. Вост. Отд. Русск. Археол. Общ., т. VIII (1893), стр. 76, № 5

[6] Там же, стр. 80.

тийскую терминологию (напр., ταξατίων). Этот вариант фонетически столь же мыслим, как лат. thasta, соответствующее thasca[1], tascha, tasca[2] и taxa[3], в средневековой терминологии. Как thastak в армянских надписях ставится рядом с шарцатом, т. е. с десятиной, так в латинских памятниках средних веков рядом с decima ставится tasca. Thastak означает, повидимому, Taxationssteuer, т.-е. натуральный (champart) или денежный оброк (pecunia taxata) с определенной ставкой (quantum).

Одна надпись говорит об отмене налога thastak грамотою византийской царицы. Эта грамота в переводе Эмина (№ 25) и автора (стр. 5) оказывается грамотою «с приложенной к ней печатью золотым перстнем». Следовало перевести просто: «грамота, снабженная золотою печатью», так как надпись, несомненно, имеет в виду хрисовулл, или «золотую буллу», bulle d'or, как переводил Броссе[4]. В «порфирородной царице», о которой говорит надпись, Броссе[5] и автор (стр. 5) видят императрицу Зою. С этим нельзя согласиться. Надпись говорит, что грамоту от порфирородной царицы принес магистр Аарон. Между тем, Аарон, который в 1057 г., действительно, был уже магистром[6], а в 1059 г. даже проэдром[7], в 1048 г. имел только чин вестеса[8]. Зоя умерла в 1050 г., и если бы даже Аарон успел получить чин магистра в период 1048 — 1050 гг., он не мог бы принести в Ани грамоту от имени одной только царицы Зои, так как в это время царствовал ее супруг, Константин IX Мономах (1042 — 1055), и номинально, кроме Зои, еще ее сестра Феодора. Поэтому, представляется более вероятным, что надпись, говоря о «порфирородной царице», имеет в виду Феодору, и что грамота, упоминаемая в надписи, относится к 1055—1056 гг., когда Феодора царствовала единолично.

Правда, автор сознательно отстранил от себя чисто исторические задачи (стр. XII) и почти не делает замечаний по поводу отдельных имен, годов и событий. Но всетаки следует исправить хронологическое замечание Броссе, приводимое автором (стр. 3 пр. 3), будто 1035 г. не совпадает с царствованием византийского императора Михаила, упоминаемого

---

[1] Ducange, l. c., т. VIII (1887), стр. 94.
[2] Там же, стр. 36 — 37.
[3] Там же, стр. 41. Ср. перс. task от греч. τάξις, Kremer, Culturgeschichte des Orients, т. I (Wien, 1875), стр. 276.
[4] Brosset, l. c., стр. 94.
[5] Там же, стр. 93 пр. 1.
[6] Cedren. II (ed. Bekker, Corp. scriptor. hist. Byz., Bonn. 1839) p. 628. Скабаланович, l. c., стр. 74 — 75.
[7] Безобразов, Виз. Врем., т. XVIII (1911), отд. 3, стр. 108.
[8] Cedren. II, p. 573. Скабаланович, l. c., стр. 200.

в надписи этого года (№ 27): на самом деле с 1034 по 1041 г. царствовал Михаил IV Пафлагонянин. Затем, если Баграт был назначен на место правителя Востока императором Константином X Дукой[1], то он не мог быть в этой должности с 1054 (стр. 21 и пр. 5) или 1056 г. (стр. 23), как пишет автор, так как Константин X Дука вступил на престол лишь в конце 1059 г.

Возражения могут быть представлены и против замечаний автора по армянской метрологии (Прил. II: стр. 89—90). Например, kapič автор производит от арм. kapel (вязать) и придает ему значение «вязанки», хотя для вязанки есть армянское слово kapoç (стр. 89), и предлагаемое автором значение не подходит уже потому, что kapič надписей является мерой хлеба (№№ 32, 80). Эмин переводил kapič посредством «ханикс»; такой меры автор, по его словам, не знает; но, очевидно, Эмин имел в виду греч. χοῖνιξ, к которой правильно приравнивал kapič: последним термином, заимствованным у персов (kaviž) или у арабов (qafiž), армянские переводчики св. писания (например, Апок., 6, 6) и других греческих текстов передавали греч. χοῖνιξ[2]. Что kapič имел приблизительно это значение, видно также из того, что он составлял десятую часть арм. griv, как арабск. qafiż десятую часть арабск. garib, а армянский перевод Евангелия передает посредством griv меру σάτον (Матф. 13, 33; Лук. 13, 21)[3], которая по свидетельству Иосифа Флавия составляла полтора римских модия (ἰσχύει δὲ τὸ σάτον μόδιον καὶ ἥμισυ Ἰταλικόν)[4], т. е. равнялась приблизительно 13 литрам метрической системы. В таком случае χοῖνιξ, равная 1,25 литра, действительно составляет приблизительно десятую часть такой меры. И с точки зрения реального толкования, поскольку речь идет о 40 (№ 80) или 100 (№ 32) «капичах» пшеницы для обсеменения поля, жертвуемого монастырю, вероятнее результат, по которому kapič равен 1,25 литра, чем результат автора, определяющего вес «вязанки» в 3¾ пуда (стр. 32—33, 89).

Другие приводимые автором современные наименования мер (халвар, тагар, тай и т. п.) для толкования надписей не имеют значения. Но кроме этих персидских и монгольских наименований, в армянской системе мер встречаются наименования греко-римские, например, litr (λιτρα, libra)[5],

---

[1] Scylitza, ibid., II, p. 653. Michael Attaliota (ed. Bekker, ibid., 1853) p. 80 и др. Скабаланович, l. c., стр. 202. По свидетельству историков Баграт (Παγκράτιος) был назначен дуком, но следует полагать, что это случилось не сразу, так как сам Баграт в надписи, говорящей о его вступлении в должность (№ 26), называет себя катапаном

[2] Hübschmann, l c., стр 165.

[3] Там же, стр. 131, 165.

[4] Josephi Flav. Antiq. Iud., 9, 4, 5.

[5] Hübschmann, l. c. стр. 352

ungi или unki (οὐγκιά, uncia)[1], mod (μόδιος, modius)[2]. Армянский писатель VII в. Анания Ширакский в своем трактате: «О мерах и весах у древних», повидимому, предполагает тождественность значения этих одноименных армянских и римских мер. О значении этих терминов римского происхождения в современной Армении может судить, конечно, только тот, кто знает современную хозяйственную практику Закавказья так, как автор. Но невероятно, чтобы в византийскую эпоху, в надписи с византийскими техническими терминами (№ 26), mod означало меру, равную 3 пудам, как это принимает автор (стр. 23, 89), тогда как греко-римский μόδιος равнялся лишь 8,75 литра метрической системы.

Нельзя согласиться также с предложенными автором новыми толкованиями некоторых юридических терминов, встречающихся в надписях.

Так, вместо обычного перевода gandzagin hajrenikh, который дают не только цитируемые автором Броссе[3] и Эмин, но и Карст[4], и Марр[5], и Орбели[6], а именно «купленная вотчина», автор предлагает свой перевод: «казноценная вотчина», т. е. вотчина, равная по ценности целой казне (стр. 32, 61 пр. 2), и объясняет это наименование взглядом народа на отцовское и дедовское наследство, как на особенно драгоценное. Но на самом деле верно совершенно противоположное: gandzagin в надписях называется именно то имущество, о котором в дальнейшем даритель определенно говорит, что он купил его (№№ 24, 69). По своему первоначальному смыслу gandzagin есть противоположность hajrenikh и сочетание gandzagin hajrenikh было бы contradictio in adjecto так же, как и русское «купленная вотчина», если бы и hajrenikh и «вотчина» не получили в конце концов общего значения «собственности». Автор (стр. 87) считает, что «купленное на деньги» передается описательным глагольным выражением, например. gandzov gnadž (№ 73), но, очевидно, это не единственный способ; напротив, глагольное описание встречается реже, чем прилагательное gandzagin, и только по необходимости глагольная конструкция употребляется в тех случаях, где указывается, у кого куплено имущество, например, «у вотчинников» или «у священника Саргиса» (№ 34). Выражения: hajrenikh и gandzagin так часто встречаются в надписях потому, что в стиле актов дарения было указание на основание собственности дарителя; другие надписи ука-

---

[1] Там же, стр. 369.
[2] Там же, стр. 366.
[3] Brosset, l. c., стр. 109.
[4] Karst, l. c., т. XX, стр. 44.
[5] Марр, в Изв. Археол. Комис., вып. 18 (1906), стр. 83; Христ. Восток, т. I (1912), стр. 42.
[6] Орбели, Христ. Восток, т. V (1916), стр. 153.

зывают, как основание, не наследование или куплю, а иные титулы, например, дарение (№ 59) или выдел приданого (№ 131). Если принять перевод автора, то окажется, что дарители всякую жертвуемую ими церкви лавку или маслобойню нескромно называют «равными по ценности целой казне», и, наоборот, в ряде надписей будет отсутствовать указание на титул собственности дарителя, которое требуется стилем актов. В одной надписи (№ 32) при переводе автора получается плеоназм: церковь оказывается «вотчиной, равной по ценности целой казне, сооруженной на большие деньги» (стр. 32); напротив при существовании в Армении вотчинного права на церкви (Eigenkirchensystem), церковь может быть «купленной вотчиной» (gandzagin hajrenikh): в одной надписи из окрестностей Ани, опубликованной Орбели, жертвователи прямо говорят, что они «купили сию обитель»[1].

Отступает от перевода Эмина автор (стр. 30—31, 72, 100) и в толковании выражения miabanel, которое он переводит: «присоединиться», «приобщиться (к монастырю)». Подобный перевод дает не только цитируемый автором акад. Броссе (s'affilier au saint couvent)[2], но и Орбели («сопричислиться к святому братству»)[3]. Однако при этом собственные же грамматические соображения автора опровергают его толкование: «стать сотрудником (miaban)» мог бы означать глагол miabananal (стр. 31), между тем надписи употребляют глагол miabanel. Проводимая автором параллель между лицами, «присоединившимися» к армянским монастырям, и католическими терциариями не имеет опоры в надписях. Надписи с выражением miabanel говорят только о дарении монастырю какого либо имущества и о принятии монастырем обязательства служить обедни за упокой души дарителя или его близких; в одной из надписей (№ 71) монастырь сверх того принимает щедрого жертвователя (барона Ашота) одним из своих патронов. Было бы странно, если бы во всех многочисленных случаях, когда жертвовалось имущество церкви на помин души, имело место присоединение к монашеству, тем более, что выражение miabanel встречается и в тех надписях, где соответствующий договор заключается между дарителем и соборной церковью в лице ее служителей, spasavor (№№ 20, 168); в кафедральном соборе, очевидно, нет монашеской братии, к которой даритель мог бы присоединиться, хотя бы как монах, остающийся в миру. Между тем, вполне удовлетворителен перевод Эмина и Карста[4]: miabanel «условиться», «договориться», так как это армянское слово не только по своему составу точно

---

[1] Там же, стр. 152, № 7.

[2] Brosset, l. c., стр. 97, 110.

[3] Орбели, l. c., стр 140, 154.

[4] Karst, l. c., т XX, стр. 65, 68, прим. 35.

соответствует греч. ὁμολογεῖν, но занимает в армянских актах то же место, что ὁμολογεῖν в греческих[1]. Славянские акты передают греч. ὁμολογία посредством «согласие и исповедание»[2].

Это сравнение miabanel армянских актов с ὁμολογεῖν греческих имеет полное значение, так как формуляр армянских актов и по общей схеме и даже по стилистическим подробностям совершенно сходен с формуляром соответствующих греческих актов, как сходны с ним и формуляры актов других христианских народов, современных анийским надписям и даже более древних. Так, например, анафема 318 отцов, т. е. отцов 1-го Вселенского собора в Никее, а не отцов церкви вообще, как пишет автор (стр. 48, 49), является типичною санкцией и для армянских и для греческих актов; и те и другие угрожают нарушителю воли дарителя участью Иуды Предателя и распявших Христа[3] и т. д. Совершенно те же санкции и в латинских[4] и в славянских актах[5]. И в греческих и в латинских актах указывается основание собственности дарителя, например, наследование[6] или ку́пля, как это имеет место в армянских. Точно также, идея супружеской общности имуществ (стр. 68 — 69) и семейной общности (стр. 70 — 72) сказывается и в армянском юридическом стиле и в стиле греческих и латинских актов, которые тоже составляются от имени обоих супругов[7], от имени отца и сыновей[8] и т. п.

Вообще сравнение права армян с правом других народов могло быть проведено шире, чем это сделал автор. Так, автор отмечает современный обычай армянских крестьян, по которому «долю по душе» составляет часто любимая вещь покойного, например, любимое платье (стр. 74).

---

[1] Ὁμολογεῖν в donationes sacrae, напр., у Trinchera, Syllabus graecarum membranarum, Neapoli 1865, стр. 60, 115, 149, 160, 168, 177, 193, 222, 404; Miklosich et Müller, Acta et diplomata graeca, vol. IV (Vindob. 1871), стр. 171 — 172.

[2] Actes de l'Athos, V, Actes de Chilandar, 2 partie: Actes slaves par Korablev, № 1 — в прил. к Виз. Врем., т. XIX (1912), стр 369: «съгласие и исповедание творою к вам чьстнѣишим отьцемъ и братіямъ моимъ» (= miabaneça surb uchtis).

[3] Corp. inscr. graec., т. IV (Berol. 1859) № 8704, р. 328 — 329, Miclosich et Müller, vol. IV, стр. 50, 76, 83, 107, 113, 115, 126; Trinchera, l. c. passim и мн. др.

[4] Напр., в надписях — Scriptorum veterum nova collectio, ed. Mai, т V, стр. 224, 229, 230, 232, 235.

[5] Actes de l'Athos l. c., стр. 371, 383, 390, 398. Владимирский-Буданов, Христ. по ист русск. права. вып. I, изд. 5 (Киев. 1899), стр. 133, пр. 3 (духовная Антония Римлянина XII в.).

[6] Напр., τὰ γονικόθεν περιελθόντα (= hajrenikh) в Miklosich et Müller, vol. IV, стр. 178, vol. VI (1890), стр. 150, 167. В латинских актах, напр., у Loersch-Schroeder, Urkunden, passim.

[7] Miklosich et Müller, vol. IV, стр. 48, 177; vol. VI стр. 150, 168 — 169, 170;—Mai. l. c, т. V, стр. 215, 223, 236. Впрочем, участие в актах жены может объясняться и не супружеской общностью имуществ, а наличностью у жены дотальных притязаний.

[8] Miclosich et Müller, vol. VI, стр. 169, Mai l. c., т. V, стр. 231 и др.

Этот обычай вытекает из канонического права армянской церкви. Одно из правил (50), приписываемых Сааку Парфянину, католикосу IV в., говорит (в латинском переводе, приводимом Маи): Principeş donant pagos et praedia atque copiam auri et argenti; ceteri homines agros, et armenta, et vestes pretiosas tribuunt. Et hoc faciunt alii pro animarum suarum salute, alii autem pro dilectorum suorum vel parentum defunctorum satisfactione[1]; 5-ое правило Агванского собора, относимого к 488 г.: ... si defunctus equos habuit, unus equus, si oves, una ovis detur ecclesiae, prout libuerit[2]. Аналогичный обычай встречается и у других народов, например, у германцев, где тоже долю по душе часто составляет лучшая голова скота (Besthaupt) или лучшая одежда (Gewandfall). В этом отношении норма армянского права представляет интерес и для сравнительной истории права и для археологии, как лишнее доказательство в пользу широкого значения теории Бруннера о том, что доля по душе (Seelenteil) есть христианизованная доля мертвого (Totenteil): имущество, которое причиталось по разделу умершему и в языческое время сожигалось или погребалось вместе с ним, как необходимое ему в посмертном существовании (например, треть движимости, конь и оружие и т. п.), после принятия христианства передавалось церкви ради милостыни и молитв о спасении души покойного[3]. Таково происхождение и армянской доли души, hogebažin[4].

С отмечаемым автором армянским обычаем раздачи хлеба и мяса нищим и странникам в церкви (стр. VI — VII, 7 пр. 5, 67) любопытно было бы сопоставить трапезу «любви» (ser), о которой говорит одна надпись (№ 86), и в которой Марр справедливо усмотрел остаток древне христианской ἀγάπη[5]. Но вместе с тем возможно, что обычай раздачи мяса является пережитком язычества, сохранившимся в армянском быту, несмотря на борьбу церкви с жертвоприношением животных и вкушением их мяса, и что раздаваемый нищим хлеб в языческое время был жертвенным хлебом.

Замечания автора о частно-правовых терминах, встречающихся в надписях, недостаточно отчетливы; например, не надлежащим образом различаются им donatio sub modo и sub çondicione, дарение и завещание, залог и задаток.

---

[1] Mai, l. c., т. X, стр. 287.

[2] Там же, стр. 315.

[3] Brunner, Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, Germ. Abt., т. XIX (1898), стр. 107 — 139; Gál, там же, т. XXIX (1908), стр. 225 — 238; Kogler, Festschr. H. Brunner dargebr. Weim. 1910, стр. 184 — 185; Brunner в Festschr. f F. Martitz. Berl. 1911, стр. 1 — 31 и др.

[4] Ср. Karst, l. c., т. XX, стр. 51 — 52.

[5] Марр, Христ. Восток, т. I (1912), стр. 41 — 42.

Возможность поворота дара в случае неисполнения одаренным возложенной на него обязанности не означает, что налицо donatio sub condicione (стр. 48—49, 78): дарение все таки остается donatio sub modo, и арм. ludz (ярмо) не есть нечто отличное от modus (стр. 73—74), а именно армянское наименование этой юридической фигуры, соответствующее onus латинских актов [1]. Впрочем, указанная норма о повороте дара, известная армянскому обычному праву, применена автором (стр. 44—45, 48—49) к пожертвованиям церкви на помин души в эпоху надписей без достаточных оснований. Надписи ограничиваются религиозной санкцией, каковы упомянутые выше impecationes.

Различие между дарением и завещанием, конечно, не в моменте перехода имущества, которому придает значение автор (стр. 73, 77), так как возможно и donatio mortis causa (post obitum). Важно то, что завещание, в отличие от дарения, одностороние и отменимо, и если автор армянское наименование завещания «andardzagir» переводит посредством «бесповоротная запись», то это только способно вызвать недоразумение: завещание именно подлежит повороту во все время жизни завещателя, ambulatoria est voluntas defuncti usque ad vitae supremum exitum [2].

Только после смерти завещателя завещание оказывается «безвозвратным», и так как по армянски «безвозвратный» andardz, то эту игру слов допускает уже армянский историк XIII в. Вардан (97 гл.): «самое слово андардз значит ненарушимый» [3]. Но современная филология производит армянское слово andardz, означающее завещание, от перс. andarz — «совет, предписание, завещание» [4], так что для перевода автора: andardzagir — «бесповоротная запись», нет ни юридических ни лингвистических оснований.

Одна анийская надпись (№ 34) называет задаток словом grav, вообще означающим залог. Такое смешение довольно часто встречается и вовсе не составляет особенности армянского права (стр. 76). Оно объясняется главным образом тем, что в армянском праве, как и в архаическом праве Востока и Греции, залог и задаток сближает одна существенная черта: в обоих случаях ответственность ограничивается переданным предметом (reine Sachhaftung) [5]. В Армении была реципирована норма эллинистического права: покупатель, не уплачивающий условленной цены, теряет задаток, продавец,

---

[1] **Camera**, l. c., стр. 111, пр. 1, 248.
[2] D. 34, 4, 4; 24, 1, 32, 3 Ulpian.
[3] **Патканов**, История монголов по армянским источникам, вып. 1 (СПб. 1873), стр. 25.
[4] **Hübschmann**, l. c., стр. 98—99.
[5] Ср. **Partsch**, Gött. Gel. Anz., 1911, стр. 719—720.

не передающий вещи, возвращает полученный задаток вдвойне [1], но больше обе стороны ни к чему не обязаны; римский принцип обязательности консенсуальной купли неизвестен праву эллинистического Востока [2]. На Востоке купля — это не купля в кредит, не обязательственный договор, а купля натуральная, реальный обмен вещи на наличные деньги [3]. В этом отношении юридический стиль анийской надписи очень характерен. Надпись говорит: «все записанное и купленное, равно как и многое другое, за что дан уже задаток, но что еще не записано, я отдал в монастырь». Такое противоположение «купленного» тому, «за что дан задаток», невозможно с точки зрения классического римского права, по которому задаток есть именно argumentum emptionis et venditionis contractae [4]. Напротив, это противоположение вполне соответствует греческому юридическому стилю. Например, в речи Исея о наследстве Кирона [5] говорится, что некий Диокл «кое что купил для похорон, а за другое дал задаток» (ἐωνῆσθαί τι τῶν εἰς τὴν ταφήν, τῶν δὲ ἀρραβῶνα δεδωκέναι) и «договорился, что он получит цену купленного, а относительно того, за что он, по его словам, дал задаток, он представит получивших» (διωμολογήσατο τῶν μὲν ἠγορασμένων τιμὴν ἀπολαβεῖν, ὧν δὲ ἀρραβῶνα ἔφασκε δεδωκέναι, συστῆσαι τοὺς λαβόντας). Юридический стиль отличается вековою устойчивостью, и не должно казаться неожиданным сопоставление армянской надписи XIII в. после н. э. с текстом классического греческого оратора IV в. до н. э., тем более, что в Армении было реципировано греческое право задатка.

Самый термин grav автор (стр. 75 — 76) производит от арм. gravel «greifen»; эта этимология была бы вполне мыслимой, если бы grav не было заимствованным персидским словом (перс. girav, пехлев. grav), также означавшим и залог и задаток [6].

Иные юридические термины, которые могли быть заимствованы армянами у персов, не собственно персидские, как это иногда склонен думать автор, а заимствованы персами у других народов, например, «кабала» (стр. 75), как известно, арабское слово и означает куплю-продажу, «тархан» (стр. 28) — слово монгольское.

---

[1] Syr. Röm. Rechtsbuch, Arm. §§ 27, 97.

[2] Calogirou Die Arrha im Verm. r. Leipz. 1911, стр. 120 сл., 144 сл., 160 сл., 172 сл.; Partsch, l. c, стр. 714 сл., 722, 725; Фрезе, Очерки греко-египетского права, ч. I. Яр. 1912 (Врем. Демид. Юрид. лиц., кн. 107), стр. 149 — 154, 199 — 201 и в Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss. т. XXX (1913), стр. 134 сл. Collinet, Etudes historiques sur le droit de Justinien, т. I (P. 1912), стр. 97 — 104.

[3] Syr. röm. Rechtsb. P. § 32, Arab. § 21, Arm. § 14.

[4] Gai. 3, 139. I. 3, 23 pr.

[5] Isaei or. 8, 23. Cp. Calogirou l. c., стр. 164 — 165.

[6] Hübschmann, l. c., стр. 131.

Автор приложил (прил. I) к своей книге о надписях цинкографическую копию рукописи договорного статута г. Эрзерума и цеха кузнецов, относимого им к XVII в. и раньше напечатанного в докторской диссертации автора о городских цехах в Закавказьи[1]; он повторил также данный им ранее[2] перевод статута (стр. 11—18). Прилагая статут, автор имел целью показать, насколько тождественно религиозное и этическое мировоззрение народа, выраженное в надписях X—XIII вв. и в статутах XVII—XIX вв. (стр. XIII). Но надписи не содержат материала по цеховому праву, так что затруднительно провести сравнение, подсказываемое автором. В стилистическом отношении многословие статута и нагромождение не относящихся к делу цитат из св. писания совсем не напоминает более или менее «лапидарного» стиля анийских надписей.

Аргументация статута текстами св. писания крайне натянута и наивна: виновный в сокрытии нескольких пар из своего дохода с целью платить меньше налогов оказывается, в конце концов, виновным в грехе против св. духа, за который нет прощения, и уподобляется саддукеям, отрицавшим воскресение. Здесь автор повторил свой прежний недосмотр. Перевод автора (стр. 16) говорит: «такие люди подобны саддукеям, отрицавшим воскресение (спасителя)». Пояснение в скобках сделано автором совершенно напрасно, так как саддукеи существовали задолго до Христа, и особенной чертой их материалистического учения было отрицание воскресения мертвых вообще (Матѳ. 22, 23; Марк. 12, 18: Лук. 20, 27; Деян. 23, 8). Автор повторил также ошибку своего прежнего перевода в цитате из ап. Павла (I Кор. 6, 9—10): вместо «не обманывайте» должно быть «не обманывайтесь». Впрочем, в книге вообще много неисправленных опечаток.

В числе наказаний, предусмотренных цеховым уставом Эрзерумских кузнецов, автор рядом с закрытием лавки, денежной пеней и пр. приводит «телесное наказание» (стр. 50). Но отдельного «телесного наказания» (в смысле наказания, причиняющего физическую боль) устав не назначает. Из контекста ясно, что говоря: «телесное наказание», устав имеет в виду именно закрытие лавки, денежную пеню и пр., т. е. наказания, поражающие материальные блага, в противоположность «духовному наказанию», которое постигнет виновного в будущей жизни (стр. 16). «Телесное наказание» в данном случае имеет тот же смысл, как, например, в положении: anathema non corporalis, sed spiritualis multatio est.

---

[1] Егиазаров, Исследования по истории учреждений в Закавказьи. Ч. II. Городские цехи Каз. 1891. (Зап. Кавк. Отд. Русск. Геогр. Общ., т. XIV, вып. 2), стр. 361—368.

[2] Там же, стр. XXVII, пр. 3.

О других приложениях к книге (по метрологии, конструкции армянской мельницы и пр.) было сказано в своем месте. По поводу замечания автора об армянской мельнице можно добавить, что приводимое автором «предположение, что водяные мельницы не были известны средневековым европейским народам и что только крестоносцы впервые переняли их у народов Востока» (стр. 66), совершенно неосновательно: распространение водяных мельниц по Италии относится еще к эпохе Плиния Старшего[1], а в IV в. после Р. Х. они известны по всей Римской Империи[2].

Понятно, что и в подробной рецензии невозможно высказаться по поводу всех отдельных замечаний автора, разбросанных по его книге. В заключение следует отметить, что рецензируемая книга проникнута глубоким и интимным чувством родины. Как эпиграф, автор взял следующие слова из своего предисловия (стр. IV): «Камни возвещают культуру, этику и право древнего народа и вопиют против порабощения». Чистый доход от издания предназначен автором в фонд для учреждения кафедры истории армянского права.

И. Фаас.

3. Стихотворения **ан-Ну'мāна** и **Бекра.** Дели, 1337 г. хиджры.

شعر النعمان بن بشير الأنصاريّ ... ويليه شعر بكر بن عبد العزيز بن أبى دلف العجلىّ. عُنى بنشره وتصحيحه وضبطه ... أبو عبد الله محمّد بن يوسف السورتى. سنة ١٣٣٧. دهلى

(Lith. 8° стр. 2 + 10 + 46 + 4 + 10 + 38 + 2)

Среди вышедших во время войны восточных изданий есть не мало таких, которые обязаны инициативе европейских ученых или в которых сказывается стремление применить европейские методы работы. Оба признака объединяет вышедшая в Дели литография с дӣвāнами поэтов ан-Ну'мāна ибн Бешӣра и Бекра ибн 'Абд-ал-'Азӣза, которые изданы по копии с константинопольской рукописи мечети султана Фāтиха. Английский ориенталист Fr. Krenkow предоставил копию в распоряжение известного мецената Хусейна ал-Билграмӣ, на средства которого и выполнено настоящее издание.

Издатель — Мухаммед ибн Йӯсуф ас-Сӯратӣ не чужд науки: в одном из примечаний он упоминает свою работу о стихах Хассāна ибн Сāбита (дӣвāн Ну'мāна стр. 33 الايضاح والبيان عن معانى شعر حسان):

---

[1] Plin. Hist. natur., XVIII, 23.

[2] Ducange, l. c., т. I (1883), стр. 348 s. v. aquimola. Baudrillart в Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, т. III, 2 (P. 1904), стр. 1961 — 1962 s. v. mola.

довольно часто им приводятся соображения об авторе тех или иных стихов (ср., напр., ibid. стр. 18); обоим дӣванам предпосланы исторические введения с биографиями поэтов. Знакомство с европейскими методами сказалось в приложении указателя рифм и собственных имен. С технической стороны литография выполнена безукоризненно: и прекрасная бумага, и почерк не оставляют желать ничего лучшего. Конечно, литография даже идеальная не может заменить издания и очень часто мы не в силах судить, представляет ли данное чтение простую описку переписчика или обоснованный вывод издателя. Некоторым минусом является слишком большое разнообразие пагинаций: не говоря о том, что оба дӣвана имеют особую, в каждом четыре самостоятельных нумерации для 1) предисловия автора, 2) исторического введения, 3) текста дӣвана, 4) указателей. (В дальнейшем ссылки относятся только к текстам обоих дӣванов).

Оба поэта объединены в одном издании случайно благодаря нахождению в одной и той же рукописи; они относятся не только к различным эпохам, но как увидим дальше, сильно отличаются друг от друга объемом и характером поэтического дарования.

Первый из них — ан-Нуʻма̄н ибн Бешӣр хорошо известен, как исторический деятель. По происхождению мединец-хазраджит, в летописях ислама он поминается как первый из ансаров, родившийся мусульманином. После убиения ʻОсма̄на он принял сторону Муʻа̄вии, бежал в Сирию и участвовал в битве при Сыффӣне против ʻАлия. Одно время он был правителем Куфы, а затем Хымса, жителями которого и был убит в 64 (683) г. во время междуусобной войны, связанной с переходом власти от омейядского рода суфьянидов к мерванидам. (См. хотя бы Wüstenfeld, Register zu den Genealogischen Tabellen, Göttingen 1853, стр. 339—340). В истории поэзии он известен, главным образом, своим выступлением в защиту ансаров при Муʻа̄вии против ал-Ахталя, начавшаго поэтическую карьеру колкой сатирой по их адресу. Сколько-нибудь выдающимися личными свойствами он, как и большинство ансаров, повидимому, не обладал; он «любил тишину и спокойствие» и едва ли представлял крупную фигуру среди своих современников, один из которых характеризовал его, как «слабого или притворяющегося слабым» (ад-Дӣнаверӣ, изд. Guirgass, 245,15).

Про существование его дӣвана было известно уже потому, что среди редакторов его называется ряд крупных филологов, как аш-Шейба̄нӣ и ас-Суккарӣ; последнему по мнению издателя принадлежит и настоящий извод. Доступным дӣван делается только теперь, и его появление очень своевременно. За последние годы у нас начинает накопляться в довольно большом количестве материал для суждения о поэзии ансаров и вообще ме-

динцев. Не задолго до войны (1914) мы получили хорошую картину мединской жизни и поэзии до ислама благодаря изданному Th. Kowalsk'им дӣвāну аусита Ḳайса ибн ал-Х̱аṭӣма; условия после хиджры рисует панегирист Мух̱аммеда хаздражит Х̱ассāн ибн С̱āбит (ср. ЗВО XXI, 083—093). Дӣвāн х̮аздраджита ан-Ну'мāна теперь дополняет эту картину и, повидимому, не заставит изменить вывода об отсутствии поэтического таланта у анс̣āров.

Едва ли произведения Ибн Бешӣра представлены полностью в опубликованной рукописи: против этого говорит уже самое количество. В дӣвāне всего 14 стихотворений, из различных источников извлечено еще 8 фрагментов; некоторые представляют отрывок в один стих, другие дублируют предшествующие произведения и, таким образом, дӣвāн дает всего 208 стихов. Еще больше о неполноте сборника говорит фрагментарность целого ряда отрывков, несомненно представляющих disjecta membra не сохранившихся произведений. О творчестве поэта мы должны судить, строго говоря, только по пяти бо́льшим и, может быть, цельным стихотворениям. Для содержания его поэзии они вполне характерны и отражают картину, повидимому, достаточно полно. Из ḳас̣ӣд нормального типа у него имеется только одна (№ 3), составленная в обычном, до-исламском стиле и выдержанная достаточно хорошо, хотя порядок стихов местами сомнителен. Появление вместо имени героини Умм 'Абдаллāх (ст. 1,14) имени Джемӣли (ст. 27) еще не заставляет видеть здесь два различных произведения, тем более что оба имени могут относиться к одному лицу. Стих 6 этой пьесы:

ترى القمر بالقيعان جنّ بنانه * أبابيل ينسفن الجيم وصُيّما

говорит о том, что в эту эпоху кораническое ابابيل (сӯра 105,3) понималось в смысле «стай» птиц, а не особой породы, как впоследствии толковали некоторые экзегеты. (Ср. еще в стихах более поздней эпохи о лошадях: جالت الخيل الأبابيل *Ал-'ыкд*, изд. 1293 г. I, 196). В стихе 27 интересна форма: سالت = سألت.

Два больших стихотворения (№ 1 и 2) посвящены типично мусульманским сюжетам, хорошо знакомым нам по творчеству Х̱ассāна ибн С̱āбита во втором периоде; в некоторых пунктах можно уловить общность с произведениями Умейи ибн-Абӯ-с̣-С̣алта. Содержание их шаблонно: восхваление Мух̱ммеда и Корана, воспевание Аллаха и Страшного Суда в обычных тонах, частью целиком заимствованных из «Книги Божией». Характерно заявление об отказе от светской поэзии (№ 1, ст. 25):

فهذا وإنّي تارك الشعر بعدها * لخير من الشعر اتّباعًا وأرشدا

тоже мотив обычный и являющийся в большинстве случаев, как мы знаем из истории поэзии, пустой фразой. В № 2, ст. 11—12 интересно упоминание среди пророков некоего ابن متّى.

Третий сюжет, которому посвящены два больших произведения (№ 4 и 23), наиболее част в его поэзии: прославление ясрибитов и особенно анṣāров, с которыми и осталось навсегда связанным имя Ибн Бешӣра. (В № 4, ст. 3 можно отметить женское имя—эпитет الألوف).

Темы этих пяти крупных стихотворений определяют и содержание мелких фрагментов, иногда стоящих в непосредственной связи с указанными. Большинство их посвящено анṣāрам: № 7 (в связи с № 23), 9, 18, 22 (обращение к Му'āвии), 24 (по адресу ал-Аḫṭаля); есть несколько прославлений более личного характера (№ 10, 13, 25). Особняком стоит № 5, отличающейся по стилю от общего творчества ан-Ну'мāна и недаром приписываемый 'Омару ибн Абӯ-Рабӣ'а (изд Schwarz № 439); в связи с ним находится № 6. Незначительны по содержанию отрывки любовного характера, часто дублирующие начало больших ḳаṣӣд: таковы № 11, 12 (= 26), 20 (в связи с № 9). Если прибавить к этому один отрывок из элегии—№ 21 и два стиха неопределенного содержания (№ 8 и 19), то будет исчерпан весь дӣвāн Ибн Бешӣра.

Отсутствие разнообразия в древне-арабской поэзии нам достаточно известно, и только талантливость отдельных поэтов позволяла и при этой бедности материала разнообразить комбинации. Крупным дарованием ан-Ну'мāн не обладал и дӣвāн его не дает ничего новаго для историка поэзии после произведений Умейи или Ḫассāна. Популярность его имени в мусульманских кругах объясняется не талантом, а сторонним соображением: он считался певцом анṣāров и, вероятно, поэтому мусульманская традиция взяла его под свою защиту, как она взяла Ḫассāна, панегириста Муḫаммеда.

Не поражает Ибн-Бешӣр оригинальностью в трактовке сюжетов и так же мало интересного приходится отметить в его форме: она находится всецело под влиянием обычных и узаконенных норм. Можно указать только отдельные звуковые комбинации, не всегда представляющие что-либо оригинальное. Несколько интереснее в этом отношении № 4, где целый ряд стихов дает внутреннюю рифму или обнаруживает тенденцию к повторению одинакового звука. В ст. 8, например:

كأنّ الرضاب وصوب السحاب بات يشاب بذوب العسل

следует отметить перекрестную комбинацию со звуком б (الرضاب—السحاب-يشاب на ряду с وصوب и بذوب). Стих 12:

كريم البلاء صبور اللقاء صافى الثناء قليل العلل

включает внутреннюю рифму на *ā'и*; ст. 13:

عظيم الرماد طويل العماد وارى الزناد بعيد القفل

таковую же на *ūū*. В этих двух последних случаях даже в самом выборе слов нам приходится видеть несомненное влияние приемов элегической поэзии, анализированных в работе Rhodokanakis о поэзии ал-Ханса̄ (№ 21, ст. 3 дает такое же канонизированное сочетание выражений حمّال ألوية طلّاع أنجاد) Звуковая комбинация с неполной рифмой имеется в стихах 15—16 № 4:

مداخلة سرحة جسرة * على الأين دوسرة كالجمل

هجان كلون مهاة الصوار * عُبْر السفار وعُبْر البدل

Слабее выражен тот же прием в ст. 21 со звуком *р*:

صبور وقور لما نابه * بكلّ لذيذ حسام قصل

Впечатление гораздо большей свежести и силы таланта производят стихотворения другого поэта, изданные по той же рукописи. Поэт этот до сих пор почти совсем не был известен, если не считать скудных упоминаний о нем в исторических трудах; по времени он более чем на два века моложе ан-Ну'ма̄на. Бекр ибн 'Абд-ал-'Азӣз (ум. 898) принадлежал к мелкой династии полусамостоятельных эмиров дулефидов, которые утвердились в Курдистане в качестве халифских наместников со времени деда поэта Абӯ Дулефа (ок. 825—842). Бекр с его братом 'Омаром были последними представителями этой династии, смененной другими наместниками. По происхожденю Абӯ Дулеф был из чисто арабского рода 'ыджлитов: Бекр гордо себя величает «вершиной» ва̄илитов. Постоянные войны, безпокойная жизнь выработали из него тип староарабского рыцаря-поэта, который в эту эпоху встречался уже редко, вытесняемый поэтами придворного городского кружка. Для Бекра на первом плане стоит гордость своим родом, война и месть за убитых братьев. Сюжеты его, быть может, еще более ограничены чем у ан-Ну'ма̄на, дӣва̄н тоже очень невелик — 14 произведений и всего около 250 стихов, но они настолько живо отражают его жизнь и проникнуты такой свежей силой, что не могут затеряться даже среди богатого материала аббасидской поэзии. Он не поэт-профессионал, он думает не о славе поэта, а о чести героя: его красивый девиз — все стихотворение № 14 с бодрым концом (ст. 8):

إنّ موت الفراش عار وعجز * وهو تحت السيوف فخر منيف

Враги должны пред ним трепетать, ибо, как он заявляет (№ 3 ст. 19):

لست بكرًا إن لم أدعهم حديثًا * ما سرى كوكب وما كرّ دهر

Слава его рода прошла далеко (№ 5, ст. 28):

وأيّامنا فى قراع الكماة * وفكّ العناة مشاهير غرّ

Отношение его к жизни сознательно и смерть не страшна (№ 5, ст. 22—23):

وتعلم نفسى بأنّ الفتى * له ما يقدّم لا ما يذر
وأنّ المنايا إذا لم ترح * عليه فلا بدّ ان تبتكر

Эта мысль иногда у него повторяется (№8, ст. 6—7) и вполне гармонирует со всем мировоззрением, очень целостным и определенным, чем Бекр тоже отличается от поэтов своей эпохи. Он кажется каким то эпигоном старой Аравии в ее лучших чертах и трудно найти во всем дӣване стихотворение, из которого не хотелось бы выписать несколько строк. По силе и яркости выражения его стихи можно сравнить с лучшими произведениями х̱āриджитских поэтов, таких как Ḳаṭарӣ ибн ал-Фуджа'а. Поэтическая преемственность в семье Бекра нам ясна: дӣвāн заканчивается пятью произведениями его деда Абӯ Дулефа (№ 15—19) того же стиля и характера, таких же могучих и бодрых и тоже носящих печать несомненного таланта. Абӯ Дулеф бывал и при дворе Хāрӯна ар-Рашӣда, но отражения придворной жизни в его стихах так же незаметно, как и у его внука. Особых ухищрений формы, начинавших в поэзии этой эпохи переходить в излишество, ни у деда ни у внука не заметно: изредка проскользнет внутренняя рифма (№ 18, ст. 1 السيوف — الصفوف или ст. 3 الحسام — الحِمام), такие сочетания, как شمّريًّا مشمّر الأذيال (2,3), وصمّت صمام وصامت بقرّ (5,5), или *тадмӣн* — включение слов другого поэта (Имруулḳайса 8,20). У Бекра есть интересный пример, так называемого «стыка» — повторения слов второго полустишия в первом полустишии следующего стиха (1,11-12), у Абӯ Дулефа — «концовка» в ряде стихов (17,5-7).

По содержанию, стихотворения Бекра — отражение его жизни; в большинстве это *фах̮р* — восхваление племени и самого себя, часто с формальным несӣбом (№ 1—3, 5, 8—10, 12—14) или элегии на смерть братьев: ал-Хāриса (№ 4, 6, 11) и Ахмеда (№ 7). И несмотря на такую скудость тем, их разработка с начала до конца производит впечатление свежести и разнообразия.

Историк, в свою очередь извлечет, вероятно, из дӣвāна Бекра ряд мелких ценных деталей; об этом можно судить уже по количеству упоми-

наемых в нем имен: наместник ал-Му'таḍида Бедр (ибн Сулейма̄н) появляется, например, в шести пьесах (1,21, 3,15, 4,4, 9,26, 10,12, 14). Кроме него встречается, конечно, целый ряд менее известных нам из истории фигур. Интересно отметить поэтическое исповедание ши'итских симпатий Бекра (№ 12, ст. 8, 9, 11).

Текст обоих дӣва̄нов дан в очень удовлетворительном виде. Некоторые сомнения возникают, вероятно, от описок в литографии и на них не имеет смысла останавливаться. За обогащение наших источников сразу двумя неизвестными раньше дӣва̄нами все арабисты будут благодарны как издателю Мухаммеду ас-Сӯратӣ, так и доставившему материал для издания Fr. Krenkow'y. **И. Крачковский.**

П. Февраль 1922 г.

4. M. T. Czaplicka. The Turks of Central Asia in History and at the Present Day. An Ethnological Inquiry into the Pan-Turanian Problem, and Bibliographical Material relating to the Early Turks and the present Turks of Central Asia. Oxford 1918. 242 pp. 8°.

Книга написана еще до окончательного решения исхода мировой войны, хотя на стр. 120 уже упоминается объявленное 1 ноября 1918 г. перемирие между союзниками и турками. Большая часть книги относится к более раннему политическому моменту, и в основу ее положена лекция, читанная автором[1] 24 октября 1917 г. в лондонской школе востоковедения[2]. Посвященное рассмотрению политических вопросов приложение *B* говорит о замене в Германии берлинско-багдадского проекта проектом дороги из Берлина через Бухару в Пекин — проектом, осуществление которого представлялось возможным после заключения Брест-Литовского мира и дополнительного договора к нему. Автор старается доказать ненаучность проблемы туранизма, несоответствие между ней и действительными фактами этнографии и культурной истории, хотя предсказывает, что самая проблема останется «жгучим вопросом» еще долго после установления окончательного мира в Европе и Азии.

Автор привлек к рассмотрению этнографических и исторических вопросов значительную литературу, особенно на русском языке, но не является

[1] Из заглавного листа видно, что M. A. Czaplicka — воспитанница одного из оксфордских женских колледжей (Somerville College) была преподавательницей этнологии в оксфордской School of Anthropology.

[2] Директор школы Sir E. Denison Ross упоминается в предисловии в числе лиц, читавших книгу в рукописи и давших автору полезные указания.

специалистом в данной области, не знает турецких языков (это видно из сближения слова кызыл «красный» с *kysi* man, стр. 54, т. е. киши; дальше, стр. 57, снова встречается неправильная транскрипция kysi), не имеет вполне ясного представления об истории науки и не в состоянии разобраться в противоречивых мнениях ученых. Автор не вполне убежден (это видно из его оговорки, стр. 61: if it is right to identify Tura with Turks) в основательности упоминаемого им в другом месте (18) мнения Блошэ о тожестве «туров» Авесты с турками, но совершенно не упоминает о мнении, широко распространенном среди ученых, особенно среди иранистов, по которому туры были иранским народом, и потому не возражает против употребления слова «туранский» в смысле «урало-алтайский», упоминает даже, без отрицательной оценки, о попытке Макса Мюллера поставить рядом с северно-туранской (урало-алтайской) лингвистической группой южно-туранскую (некоторые из неарийских языков Индустана и Индо-Китая); не говорится о попытке распространить термин «туранский» на язык до-семитического населения Месопотамии. Ненаучным представляется ему, во-первых, употребление лингвистического термина для обозначения расовой принадлежности, во-вторых, еще в большей степени, употребление, слова «туранский» в смысле «турецкий», когда такое же право на это название имеют языки тунгусские и монгольские (19). Из книги автора мы не узнаем, что слово «туранский» вызывает резкие возражения и как лингвистический термин, хотя Нельдеке, считающий вопрос об иранстве туров не вполне решенным (ausgemacht), настаивает на сохранении слова «туранский», как удобного термина для обозначения большой группы народов; вполне соответствующих своему (первоначальному) значению научных терминов, по его мнению, вообще не существует[1].

В классификации турецких наречий автор больше всего примыкает к Вамбери, только соединяет из пяти групп Вамбери четыре группы в одну—«восточных турок», в противоположность западным (туркам османской империи, Персии и Авганистана). Как деление более географическое и культурно-историческое, чем лингвистическое, предлагается делить восточных турок на «иранских» и «туранских»; к первым относятся турки, поселившиеся в стране, уже в Авесте относимой к Ирану. В действительности, как известно, различие между «арийцами» и «турами» остается в Авесте географически совершенно неопределенным. Насколько это деление неудачно, видно хотя бы из того, что к иранским туркам причисляются таранчи (36), к туранским — кашгарцы (58); между тем таранчи только в XVIII в. были

[1] ZDMG, LVI, 431.

переселены китайцами из Кашгарии в Илийскую долину, т. е. представляют тот же народ, как кашгарцы, о которых книга вообще дает совершенно неправильное представление; говорится, что они преимущественно скотоводы, «большею частью» мусульмане, «особенно те из них, которые находятся в китайском подданстве» и принадлежат к «чистейшим туранцам по языку, вероятно также по физическому типу». К туранским туркам, по месту жительства, причисляются кирей (57); совершенно не принимается во внимание факт, о котором автор мог бы узнать хотя бы из книги Н. А. Аристова[1], что кирей входят в состав киргиз-казакского народа (автор везде пишет «kaizak»), именно средней орды; киргиз-казаки вообще причисляются к иранским туркам, хотя в то же время им приписывается «промежуточное положение между обоими группами» (39). Неудачное деление на иранских и туранских турок нужно автору для того, чтобы доказать отсутствие среди восточных турок культурного единства (едва ли этот факт нуждается в доказательствах). По мнению автора (79), жизнь иранских турок всецело определялась «устарелыми остатками арабско-персидских цивилизаций, постепенно подвергавшимися влиянию медленного, тяжеловесного прогресса русской культуры»; туранские турки сохранили свою первоначальную культуру, не подчинившись ни арабско-персидской, ни китайской, но находятся в полной экономической зависимости от русской колонизации и из всех турок более всего подвергаются влиянию русской крестьянской жизни.

В истории восточных турок различаются четыре эпохи: 1. от первого смутного упоминания турецких народностей в древнейших китайских летописях и в Авесте до VI в. по Р. X.; 2. от VI в. (появление названия турок) до XIII в. (монгольское нашествие); 3. от империи Чингиз-хана до начала русского наступления в XVII в.; 4. борьба с Россией и русское управление до революции 1917 г. (61). Сравнительно много места отводится археологическому материалу (80 и сл.), хотя вопрос об этнографическом и хронологическом приурочении этого материала остается нерешенным; говорится только, что нет доказательств в пользу принадлежности народа бронзового века к другой расе, чем народ железного века (107). Интересные замечания заимствуются из новейших трудов финляндского ученого Тальгрена, по мнению которого енисейская бронзовая культура сложилась более всего под влиянием иранского Туркестана; влияние Китая, так мощно проявляющееся в железном веке, в период бронзы менее заметно; цинк, входящий в состав енисейской бронзы, в Китае не употреблялся (88). В спорных

[1] О ней ЗВО, XI, 341.

вопросах об этнографическом происхождении исторических народностей автор не имеет собственного мнения и только отмечает пристрастие специалистов к племенам, составляющим предмет их изысканий; отсюда пансамоедские теории Кастрена и Кострова (55), панмонголизм о. Иакинфа Бичурина, теории «турколога» (Turkic scholar; в этом случае предположение о специальности исследователя оказалось ошибочным) Аристова; специалистом по исследованию тунгусов на основании переведенных о. Иакинфом китайских текстов могли бы быть созданы такие же тунгусские теории (74). Некоторое увлечение средне-азиатским искусством проявляется в мнении автора, что впоследствии никакие турки в Средней Азии не достигали такой культурной высоты, как первые турки, воспользовавшиеся арийским искусством и семитской письменностью (99). Правильно отмечается (101), что в период енисейских и орхонских надписей турки были не столько степным, сколько лесным народом (автор мог бы прибавить, что такое же передвижение из лесов в степи впоследствии совершили монголы); но совершенно неверно мнение (107), основанное только на ошибочном переводе В. В. Радлова, будто автор надписей Кюль-тегина и Бильге-хана (или хан, которому эти надписи влагаются в уста) уговаривал свой народ довольствоваться дарами своей страны и осуждал стремление к завоеваниям. Слов «Whence came your lust for warfare?», в переводе Радлова «von wo ist die Waffenfreude gekommen und hat (dich) fortgerissen»[1] в надписи нет.

Автор приводит заглавия некоторых из своих трудов о Сибири, ее древностях и ее населении, но с Туркестаном он, повидимому, совершенно незнаком, и потому мы находим в его книге совершенно неправильное толкование статистических цифр, заимствуемых из русских официальных изданий, особенно, из «Азиатской России»[2]. Так говорится (28), что мусульмане по переписи 1897 г. составляли 99% «турок в Фергане», в действительности эта цифра относится ко всему населению Ферганы; если сложить цифры, указанные переписью для заведомо не-турецких и не-мусульманских элементов, то итог оказывается даже несколько более значительным, чем

---

[1] W. Radloff, Die alttürkischen Inschiften, Neue Folge, 132. Ср. перевод той же строки (R. K 23 = Th. I E 23) у Томсена (Inscr. de l'Orkhon, 105) и Мелиоранского (ЗВО, XII, 70 и 115).

[2] Ср. ЗВО, XXII, 337 и сл. В статистических таблицах «Азиатской России» с цифрами переписи 1897 г. сопоставляются данные за 1911 год на основании «подсчета по приблизительным сведениям местных губернских и областных статистических комитетов» (Аз. Р., I, 64); предполагаемого автором (22) «additional local census of 1911», с регистрацией лингвистических данных «более внимательными наблюдателями» (more careful observers), на самом деле не было. С другой стороны непонятно почему автор считает сведения 1911 г. о распространении православия менее точными, чем сведения о языке населения.

цифра, получаемая при вычете числа мусульман из общего числа жителей [1]; не-мусульманских турок в Туркестане не нет. Столь же странен вывод (29), что ислам в Туркестане повидимому, еще распространяется, так как в 1897 г. мусульман было 6.996.654, в 1911 г. 8.233.982 [2], в действительности это увеличение объясняется частью естественным приростом, частью притоком переселенцев, напр. из Персии в Закаспийскую область, где в 1897 г. считалось представителей индо-иранской ветви 8.599, в 1911 г. 24.350 [3].

Только неосведомленностью автора объясняются слова о взятии в 1868 г. Самарканда, «столицы иранских турок» (79); Самарканд к этому времени давно утратил свое прежнее значение. Несовсем соответствует действительности слова о Средней Азии, как месте столкновения различных культурных и политических влияний за все время своей истории, «за исключением, может быть, периода между XIV и XVII веками» (110). В действительности и эпоха тимуридов (XV в.) была для Средней Азии еще временем оживленного международного общения. Упоминая о трудах ученых различных национальностей в новейшее время по изучению древностей Средней Азии, автор высказывает мнение, что никакая лига наций не могла бы создать более полной гармонии, и выражает надежду, что в будущем такое же международное сотрудничество окажется возможным в области политики (111). В действительности, как известно лицам, близко стоявшим к делу, гармония и в области научных исследований была не так велика.

Много места (стр. 121—234, т. е. почти половина всей книги) отведено библиографии. Тем не менее автор признает неизбежность пробелов (121 и сл.), которые, действительно, встречаются. Из ценных русских работ не упоминаются, напр., работы Л. С. Берга, К. А. Иностранцева (кроме составленной совместно с Я. И. Смирновым археологической библиографии), В. И. Масальского. Случается, что в библиографии опущена статья, на которую есть ссылка в тексте книги (ср. ссылку на статью А. Н. Самойловича, 42; в библиографии не упомянута ни эта статья, ни вообще статьи А. Н. Самойловича в «Живой Старине»). Случается, что статья вносится в библиографию по отдельному оттиску, без указания издания, где она появилась (статья бар. А. Ф. Сталь-Гольстейна в ЗВО, XX, 09—022). Заглавие русской книги иногда восстанавливается предположительно;

---

[1] Всего в Ферганской области 1.572.214, мусульман 1.557.057, т. е. не-мусульман 15.157; по национальностям (Аз. Р., I, 82) русских 9.842, монголов и бурят 45, финнов 695, культурных народов Дальнего Востока 159, западных европейцев 3.419, евреев 1.118, всего 15.278.

[2] Аз. Р., I, 236; цифра относится не к Туркестану, но ко всей Средней Азии, со включением областей бывшего степного генерал-губернаторства.

[3] Аз. Р., I, 85.

оттого «Краткая история Кокандского ханства» В. П. Наливкина обратилась в «Историю ханата Коканда». Довольно часты недоразумения с фамилиями русских ученых; А. Д. Рудневу приписана статья Н. Руднева о древних городах по Сыр-дарье; с другой стороны, К. Г. Залеман разделен на два лица, Салеман (sic) С. и Салеман К. Г. Довольно часты опечатки в заглавиях, притом не только русских работ; ср. заглавие изданного Блошэ труда Рашид-ад-дина (Fricasseurs de Schinkkiz Khaghan вм. Successeurs de Tchinkkiz Khaghan). Тем не менее за эту библиографию, несомненно, будут благодарить автора все, кто будет ею пользоваться.

В. Б.

5. Miss **Ella Sykes** and Brigadier-General Sir **Percy Sykes.** Through deserts and oasis of Central Asia. Lond. 1920. XII, 340 p. 8°. Ill.

Авторы посетили Китайский Туркестан в 1915 г., когда сэр Перси Сайкс был назначен заместителем кашгарского генерального консула сэра Джорджа Макартнея, получившего отпуск для поездки в Англию (с апреля по ноябрь). Большая часть книги (стр. 3—231) принадлежит мисс Элле Сайкс и заключает в себе живой и беспритязательный рассказ о путешествии от Ньюкестля через Немецкое море, Скандинавию, Финляндию и Россию до Кашгара, о пребывании в этом городе, о поездках на Памиры, в Сарыкол, Яркенд и Хотан. Рассказ проникнут симпатией к населению, хотя и высказывается обычное ошибочное мнение об исламе, будто бы «пронесшемся по Китайскому Туркестану, подобно большой волне» (стр. 218). Интересны между прочим, замечания о повышении, с 1896 г., уровня памирского озера Кара-куль (134)[1], об исмаилитах Сарыкола (155) и их духовенстве — *мукй* (157), о приурочении к одной из гор Сарыкола легенды о Хосрое Парвизе (с заменой его Афрасиабом), Ферхаде и Ширин (155 и сл.)[2], о подвижности кашгарцев и апатии яркендцев с их наследственной, упоминаемой еще Марко Поло болезнью — зобом (184 и сл.), о большей свободе женщин по мере приближения к Китаю (189 и 200), о бумажном прозводстве в городе Гума[3] (198), и многое другое.

Гораздо менее выгодное впечатление производят главы второй части, составленные сэром Перси Сайксом и посвященные географическим, историческим и экономическим вопросам. Очерк истории Кашгарии, занимающий

---

[1] О прибыли озер в Средней Азии ср. ЗВО, XIV, 057 и XVII, 091.

[2] О приурочении той же легенды к берегам Сыр-дарьи см. ЗВО, XXIII, 416.

[3] В книге Корнилова (Кашгария, 310) говорится только о выделке писчей бумаги в Хотане и Яркенде.

три главы (248 — 299), совершенно не соответствует современному уровню науки; Бишбалык все еще помещается на месте Урумчи (259)[1], хотя автору известны труды Шаванна и Штейна[2], Якуб-бек все еще принимает участие в защите Ак-мечети (276)[3]. Древнейшая надпись семиреченских несториан относится к 858 г. (256), хотя эта ошибка была исправлена почти тотчас же, как она была сделана, и тем же ученым[4]. Обращение с общеизвестными фактами и датами более чем небрежное; достаточно сказать, что посольство Чжан-цяня вместо 138 г. до Р. Хр. отнесено к 138 г. по Р. Хр. (252), к времени после побед Бань-чао и после Канишки. Таково же обращение с историческими фактами там, где на них делается ссылка при описании современных нравов. При «насильственном» обращении в ислам в X веке жители Кашгарии сделались суннитами, признавая над собой власть бухарского хана и через его посредство турецкого султана (310). Обрезание называется «одной из самых важных из пяти основ ислама» (315 и сл.); известно, что эти пять основ — исповедание единого бога и его посланника, молитва, уплата налога в пользу бедных, пост в месяц рамазан и паломничество в Мекку, и что обрезание есть только сунна, т. е. правило, установленное примером пророка и его первых последователей. Интересны, однако, в историческом очерке страницы, посвященные событиям после китайской революции 1911 г. (294 — 298), в главе о нравах и обычаях — некоторые наблюдения автора; так ему случалось видеть, что торговец после неудачной попытки продать лошадь делал над ней знак креста, как средство против дурного глаза; автор видит в этом след христианства (323).

Для русского читателя имеют значение, как дополнение к книге Корнилова[5], сведения о китайском управлении, так как после революции прежние титулы были заменены другими (242). Сведения о доходах, собираемых кашгарским даоин'ем (Tao-yin) и о размерах кашгарско-русской и кашгарско-индийской торговли приводятся с ссылкой на цыфры 1913 г. (244 и 246); сопоставление этих цифр с приведенными у Корнилова указывает на отсутствие развития русской торговли и на некоторый упадок английской (сумма торговых оборотов на ферганской границе в 1900 г.

[1] Ср. ЗВО, XV, 0174 и сл., XXIII, 77 и сл. (статья Долбежева).

[2] Сэр Орель Штейн, бывший там в 1914 г., под «Бэйтином от Ханьской дин. до Танской» описывает повидимому другое городище, чем Долбежев, но находящееся в той же местности (оттиск его статьи из Geogr. Journ., 1916, Aug.-Sept., 42).

[3] ЗВО, XI, 96.

[4] ЗВО, I, 88 и 303. Та же ошибка была повторена в очерке истории сирийской литературы В. Райта и исправлена редактором русского перевода П. К. Коковцовым (136).

[5] Ср. о ней ЗВО, XV, 0131 и сл

2.566.839 р., в 1913 г. 2½ милл.; торговля с Ладаком в 1898 г. 2.383.000 р., в 1913 г. 200.000 фунтов). Цифры о числе населения приводятся без ссылки на источник, некоторые из них возбуждают сомнение именно своим полным совпадением с цифрами Корнилова[1]; мало вероятно, например, чтобы число китайцев осталось без изменения с 1900 до 1915 г. Совершенно различные цифры приводятся обоими авторами о числе населения больших городов, по Сайксу Кашгар 80.000, Яркенд 70.000[2], Хотан 50.000; по Корнилову Кашгар с предместьями, но без пригородных селений, 36.500, Яркенд 45.000, Хотан 15.000.

Отмечая скудость культурной жизни мусульманской Кашгарии в прошлом (266, о Тарих-и-Рашиди, «единственном ценном литературном произведении, вышедшем из Восточного Туркестана»), застой в настоящем и отсутствие данных для прогресса в будущем (237), автор в то же время находит, что немного на свете стран, где народ был бы так доволен своей судьбой (306). Этими словами заканчивается глава, посвященная типичному, по мнению автора, земледельческому хозяйству семьи знакомого автору жителя окрестностей Кашгара, Исы-хаджи. **В. Б.**

6. Université Saint Joseph. Beyrouth (Syrie) — **Mélanges de la Faculté Orientale.** VII. Imprimerie Catholique. Beyrouth (Syrie) 1914—1921. 8°, 448 pages, 40 planches, figures.

Первой ласточкой, появившейся в России с вестями о центре востоковедения в Сирии, оказался седьмой том Mélanges восточного факультета в Бейруте. По одной ссылке (стр. 326, прим. 1) мы узнаем, что в 1920 году опять выходил уже второй орган университета св. Иосифа арабский журнал *ал-Машрик*, но вероятно потребуется еще не мало времени, пока можно будет составить ясное представление о том, как протекала научная жизнь в Бейруте со времени появления предшествующего тома.

Последние семь лет и для бейрутской школы прошли далеко не благополучно, хотя об этом приходится лишь догадываться по некоторым побочным обстоятельствам или намекам между строк. Том, как видно по обложке, печатался с 1914 по 1921 год; по различному качеству бумаги можно видеть, что до войны было напечатано 22 листа. В слишком лако-

[1] Ср. Sykes, 242 и Корнилов, 230 о числе таджиков, китайцев, индийцев и цыган или абдалй.

[2] Ср. M. Хартманн, Chinesisch-Turkestan, Halle 1908 (был в Кашгаре и Яркенде в 1902—3 гг.) о Кашгаре (89): «Die Schätzung von 50000 Einwohnern wird ungefähr das Richtige treffen» и о Яркенде (92): «60000 sind als Höchstes anzunehmen».

личном введении говорится о печатании «forcément interrompu» и возобновлении Imprimerie Catholique «très maltraitée durant les années 1914—1918». Неизвестно, стоит ли в связи с осложнениями, вызванными войной то обстоятельство, что восточный факультет не возобновлял своей деятельности. Быть может, в этом виновато знакомое не только нам распыление научных сил, еще до 1914 года оттянутых частью Библейским Институтом в Риме. Повидимому, надежды на возобновление работы Факультета в ближайшее время нет: выпущенным томом заканчивается серия Mélanges de la Faculté Orientale и будет начата новая под заглавием Mélanges de l'Université St. Joseph, предназначенная по прежнему «службе ориентализму».

Произошли перемены и в составе работников: нет уже бывшего редактора Mélanges проф. L. Ronzevalle, умершего 2 апреля 1918 года (см. выше, стр. 455 сл.). По упоминанию в одной из рецензий (стр. 438) узнаем об убийстве турками в Сеерте известного ученого, халдейского архиепископа Аддай Шера, деятельного сотрудника Patrologia Orientalis и других изданий, знакомого по одной работе и читателям Зап. Вост. Отд. (т. XIX, 0102—0113). Появились и некоторые новые сотрудники: опять оказывается в Бейруте ревностным участником Mélanges бывший профессор восточного факультета P. Bouyges, издатель *Китāб ан-наʿам* (MFO т. III, стр. 1—144), долгое время живший в Англии. Появились в Сирии и некоторые новые учреждения научного характера: из одной работы (стр. 387) узнаем про сотрудничество в ней двух лиц — «inspecteurs au Service Archéologique du Haut Comissariat».

Основной материал для тома доставлен по прежнему наиболее энергичными деятелями бейрутской школы с хорошо знакомыми нам именами Cheikho, Lammens, Salhani, братья Ronzevalle. Из двенадцати работ восемь относятся к области арабской филологии, четыре — археологии (греко-римской, восточной и первобытной).

Ныне покойный L. Ronzevalle еще в 1914 году отпечатал в настоящем томе свои «Notes de Dialectologie arabe comparée. Le dialecte de Tanger et celui de Syrie». Работа возникла из просмотра глоссария к танжерским текстам, собранным W. Marçais, и дает много интересного не только для обоих диалектов, но и по общим вопросам арабской диалектологии (ср. выше, стр. 459).

H. Lammens заканчивает (стр. 211—244) печатавшийся с 4 тома Mélanges капитальный труд Le Califat de Jazīd I; вместе с его предшествующей монографией о Муʿāвии он представляет для интересующихся эпохой первых омейядов такую же необходимую работу, как и Wellhau-

sen'a, Das arabische Reich und sein Sturz. В настоящем томе Lammens'ом даны только Additions (стр. 221—226), Table des Matières (227—241) и Errata (242—244). В первых приводится ряд дополнений как по первоисточникам, так и по новейшим исследованиям, преимущественно самого Lammens'а, и письмам к нему других ученых, а таблица представляет очень полезный конспект ко всей работе, хотя об отсутствии в ней указателя все же приходится пожалеть. Lammens'у принадлежит еще вторая статья в этом томе (стр. 311—320) «A propos de 'Alī ibn Abū Ṭālib». В связи с рецензией G. Levi della-Vida на его работу о Фāṭиме (R. St. O. т. VI, 536—547), Lammens пересматривает вопрос о поэтическом даровании 'Алӣ равно как и некоторых других его духовных и физических свойствах. Вывод его остается прежним: вся молодость 'Алӣ до сражения при Бедре и его брака относится к области легенды, не менее фантастической чем биография самого Мухаммеда (стр. 319).

Первостепенным источником для истории омейядов и поэзии этого периода обещает быть новый труд A. Salhani (стр. 321—381) «Naqaiḍ de Ǵarīr et Aḫṭal. Recueil de Abou Tammām, edité pour la première fois et annotée». Почтенный издатель ал-Аḫṭаля давно уже обнаружил в Константинополе в библиотеке 'Умумия рукопись-уник, о которой им было опубликовано предварительное сообщение в ал-Машрике еще в 1905 году (т. VIII, 97—107). Рукопись заслуживает внимания прежде всего по своей древности: приписка одного читателя на ней говорит о 525 годе, но по мнению Salhani сама рукопись века на два моложе этой приписки (стр. 322. Снимок с последней страницы дан на отдельной таблице). Редактором сборника является знаменитый поэт Абӯ Теммāм, составитель *ал-Ḥамāсы.* Историческое значение его вводной части (стр. 335—361) равно как и всего комментария повышается от того, что Абӯ Теммāм основывается преимущественно на словах филолога Абӯ Са'ӣда (ас-Суккарӣ), черпавшего свой материал, главным образом, у известного историка Хишāма ал-Келбӣ (см. напр. 347* ult. 352,3, 361,1 и друг.). Для исследователей поэзии особенно интересно отметить, что сборник сохранил несколько произведений ал-Аḫṭаля еще неизвестных нам, несмотря на опубликование трех рукописей его дӣвāна (см. стр. 324, 326 и др.). В предисловии (321—332) Salhani дает описание рукописи и подробный анализ содержания с перечнем всех вошедших в состав ее пьес. По его выводу сборник Абӯ Теммāма включает не все *накāиды* обоих поэтов, а только избранные (стр. 331). Самый текст (стр. 335—381) в настоящем томе обнимает приблизительно только четверть рукописи и дает ее вводную часть с одной пьесой ал-Аḫṭаля. Работа выполнена по тому же типу, как известное издание дӣвāна:

*

помимо текста рукописи Salhani дает на арабском языке громадный критический аппарат из других источников и арабский же сжатый комментарий. Все арабисты могут только пожелать, чтобы обстоятельства позволили маститому «воскресителю ал-Ахṭаля» — محيي الأخطل довести возможно быстрее до конца это новое предприятие.

Второй ветеран бейрутской школы L. Cheikho продолжает (стр. 245—304) печатание «Catalogue raisonné des Manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université St. Joseph». В настоящем томе дано описание приблизительно сотни рукописей (№ 151—245), при чем более десятка имеют не совсем понятную нам лаконичную приписку «disparu durant la guerre». По составу своему эта часть коллекции в большинстве номеров недавнего происхождения, главным образом, из библиотеки дипломата левантинца Art. Goguyer и умершего в 1919 году бейрутского магната Неджиба Ханны Трада. Каталог распадается на несколько частей. Первая (№ 151—163) представляет дополнение к помещенному раньше (MFO, т. VI, 213 след.) «Catalogue des Manuscrits arabes historiques». В большинстве случаев это — другие экземпляры уже описанных раньше сочинений; как и прежде, преимущественный интерес представляют христианско-арабские произведения. Среди них мы находим еще один экземпляр известной в России благодаря еп. Порфирию Успенскому истории антиохийских патриархов М. Бурейка (№ 154) и «Тахтикон» И. ʿУджейми (№ 155). Вторая часть каталога посвящена географическим сочинениям (№ 164—186), расположенным в систематическом порядке по пяти отделам: I. Общие сочинения, II. Специальные: a) Палестина, b) Сирия, c) Турция и Египет, d) Аравия. В первом отделе сколько-нибудь редких сочинений не имеется; очень важен отдел, касающийся Сирии, но он особенно пострадал от пропаж во время войны. В третьем можно отметить (№ 180) еще один экземпляр описания Антиохии, составленный патр. Макарием после его путешествия в Молдавию. Значение несомненного научного открытия представляет в последнем отделе одна современная копия с багдадской рукописи (№ 184). Заглавие ее дается в форме كتاب مياه وجبال وبلاد جزيرة العرب لابي لُغْدة الاصفهانيّ. Таково ли оно на самом деле, сказать трудно, так как в рукописи никаких прямых указаний нет. Автор, личность которого Cheikho не удалось установить, несомненно тот самый الحسن بن عبد الله أبو عليّ المعروف بلغدة الإصفهانيّ, который был современником филолога Абӯ-Ханӣфы и вел с ним полемику по различным литературным вопросам (см. Abū-Ḥanīfa ad Dinaverī, Kitāb al-aḫbār aṭ-ṭiwāl,

Préface etc. Leide 1912, стр. 32—34). Никаких произведений его до сих пор не было известно: для оценки этого труда желательно более обстоятельное описание. Третяя часть каталога (№ 187—215) дает анализ сочинений астрономических с неизбежным الجغميني (№ 187—192), четвертая (№ 216—225) работ по физике, музыке и механике и, наконец, пятая (№ 226—245) — по математике. Довольно значительная часть последних категорий была уже издана или описана в *ал-Машрике*; этот отдел каталога с полной ясностью показывает, что университет св. Иосифа богат далеко не одними только христианскими сочинениями. Относительно автора трактата تأثيرات الجو (№ 216), которым Cheikho предположительно считает на основании алеппской рукописи Бонавентуру De Lude, требуются еще более детальные разыскания: в рукописи Азиатского Музея (коллекция патр. Григория № 40), датированной 1648 годом, автором называется известный диакон ʿАбдаллах-ибн-ал-Фадл антиохийский (XI в.). Это совершенно невероятно, но сочинение во всяком случае не позже первой половины XVII века. Каталог Cheikho снабжен алфавитным указателем сочинений (стр. 301—304); его выход в свет заставляет пожелать, чтобы в дальнейших описаниях не была забыта и литературно-поэтическая часть собрания, также богато представленная в некоторых отделах.

Из вновь вернувшихся в Бейрут сотрудников M. Bouyges посвящает одну статью (стр. 305—310) тому самому лексикографическому сочинению, которое было им опубликовано в Mélanges в 1908 году (т. III, 1—144). Составитель каталога печатных изданий Британского Музея приписал указанный текст Ибн-Кутейбе. Новый пересмотр всех данных побуждает издателя Bouyges признать, что это сочинение никоим образом не может принадлежать указанному автору; составитель его неизвестен, хотя возможно, что им был Абӯ-ʿУбейд, автор *Гарӣб ал-Мусаннаф*.

Вторая работа Bouyges (стр. 397—406) представляет ряд заметок, объединенных под общим заглавием «Notes sur les Philosophes Arabes connus des Latins au Moyen Age». Тема сама по себе возбуждает серьезный интерес; несмотря на небольшой объем заметок, чувствуется что в лице автора мы имеем основательного знатока этой области. Первая заметка знакомит с каирским изданием *Макāсид ал-фалāсифа* ал-Газāлӣ, впервые опубликованным в 1913 году, и затрагивает ряд вопросов в связи с его влиянием на средневековую Европу. Вторая — представляет рецензию на работу M. Horten'a, Die Hauptlehren des Averroes (Bonn 1913), третяя — на два перевода метафизики Аверроэса Horten'a (Halle 1912) и Carlos Quirós Rodriguez (Madrid 1919). При последнем переводе дано

и критическое издание арабского текста. Четвертая заметка посвящена выяснению источников средневекового латинского сочинения Algazelis errores precipui, каковым оказывается его сочинение *Макāсид ал-фалāсифа*. Интерес курьеза для истории средневековой мысли представляет то, что ал-Газāлп в этом сочинении излагает лишь те идеи философов, которые он сам предполагает опровергать в другом произведении, и приписать ему самому эти воззрения можно было только по явному недоразумению. В цикл этих заметок Bouyges может быть включена по теме его рецензия (стр. 427—429) на работу M. Asín Palacios, Los precedentes Musulmanes del Pari de Pascal (Santander 1920).

Впервые в Mélanges появляется работа испанского ученого, только что упомянутого M. Asín Palacios «La mystique d'al-Gazali» (стр. 67—104). Мадридский ученый является в настоящее время одним из лучших знатоков не только ал-Газāлӣ, которому у него посвящен крупный труд, вышедший в свет еще в 1901 году (Algazel: Dogmática, Moral y Ascetica, Zaragoza 1901), но и вообще арабской и европейской средневековой философии. Избранный в 1919 году в члены Испанской Академии Наук, он вслед за своей вступительной речью опубликовал большую работу об эсхатологии Божественной Комедии Данте, которую ставит в связи с теориями арабского мистика Ибн-ʿАрабӣ (La escatologia musulmana en la Divina Comedia. Madrid 1919. 8° стр. 403). Этот новой труд с определенностью показывает, в какой мере Asín распоряжается и арабским и европейским материалом. (Рецензии на его книгу помещены в Der Islam т. XII, 1921, стр. 138—139 и Revue du Monde Musulman т. XXXVI, 1919, 23—57). Настоящая статья представляет собой доклад, прочитанный им в 1913 году на второй сессии Semaine d'Ethnologie Religieuse в Лувене (стр. 441). Этим, вероятно, объясняется скорее популярный характер работы: она сводится преимущественно к изложению взглядов ал-Газāлӣ, главным образом, на основании его центрального труда *ал-Иҳйā*.

Среди четырех работ по археологии на первом месте нужно поставить новую серию «Notes et Etudes d'Archéologie Orientale» деятельного и давнего сотрудника Mélanges проф. Séb. Ronzevalle (стр. 105—188). Новая серия дает шестнадцать заметок обыкновенно небольшого объема, посвященных, главным образом, найденным в Сирии памятникам археологии до-классической и греко-римской эпохи. По объему выделяется статья об остатках укрепленного лагеря в Ал-Мишрифе около Хомса (стр. 109—126).

Первобытной археологии посвящена работа Raoul Describes: «Industrie paléolitique en Phénicie; Quelques ateliers Paléolitiques des environs

de Beyrouth» (стр. 189—210). Автору известно пять таких «ателье», на ряду с описанием которых он дает и перечень происходящих оттуда предметов. В статье лейтенанта du Mesnil du Buisson и R. Mouterde «Inscriptions Grecques de Beyrouth» (стр. 382—396) дается разбор трех надписей, найденных в Бейруте и одной — в Джбейле (древн. Библос). Единственная, выводящая за пределы Сирии работа принадлежит G. de Jerphanion «Inscriptions de Cappadoce et du Pont» (стр. 1—22). Надписи, почти исключительно греческие, в количестве 31 были сняты автором во время его путешествия в 1911 году. Дополнения к статье, накопившиеся со времени ее напечатания в 1914 году, даны в конце тома (стр. 395—396).

По установившейся традиции и новый том заканчивается рядом рецензий, которые на этот раз особенно ценны, так как знакомят с недоступными теперь России работами. Можно радоваться, что капитальное издание Ant. Rabbath'a «Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient (XVI—XIX s.)» не прервано смертью редактора (ум. 11 мая 1913 г.). Второй том закончен в 1921 году исследователем церковной истории Армении P. Tournebize (стр. 430—431). Война задержала появление французского перевода известных Vorlesungen über den Islam Гольдциэра; он издан в Париже в 1920 году (рец. H. Lammens — стр. 425—427). Séb. Ronzevalle в рецензии на вышедшую в 1919 году работу Rob. Eisler'a, которая стоит в связи с дешифровкой синайских надписей Gardiner'a, очень сдержанно отзывается о его гипотезе происхождения семитического шрифта под влиянием египетских иероглифов (стр. 410). Из рецензий узнаем о путешествии русского генерала Марченко по Персии в 1918 году; описание вышло в 1920 году с предисловием A. Chatelier в Париже «Un voyage en Perse pendant la révolution russe» (стр. 438—439).

Техническое выполнение издания, несмотря на разную бумагу, в других отношениях не оставляет ничего желать. Новостью является отдельное приложение с 40 таблицами, главным образом, к археологическим статьям, отпечатанное во Франции.

Богатое и разнообразное содержание тома говорит, что число сотрудников по прежнему велико; хочется выразить надежду, что новая серия, призванная заменить Mélanges de la Faculté Orientale, сумеет выполнить свое обещание попрежнему служить востоковедению.

И. Кр.

II. Январь 1922 г.

7. The Poems of **'Amr** son of **Qami'ah** of the clan of Qais son of Tha'labah a branch of the tribe of Bakr son of Wail. Edited and translated by **Ch. Lyall**. Cambridge 1919. in 4° стр. 76.

Сборник стихотворений 'Амра ибн Ḳамӣ'и, об издании которого проскользнули вести еще во время войны, явится ценным приобретением для всех арабистов, особенно интересующихся старой поэзией. Возможность познакомиться с ним и в России несколько омрачается тем, что эта работа оказалась последним изданием Sir Charles Lyall, вышедшим при его жизни: он умер 1 сентября 1920 г. В английской арабистике со времени Wright'а это был несомненно крупнейший знаток арабской поэзии, особенно интенсивно развернувший свою деятельность с 90-х г. Изданный им (1891—1894) комментарий ат-Тибрӣзӣ к му'аллакам и до сих пор дает наиболее надежный текст этих десяти ḳаṣӣд, хотя Lyall исходил из учебных целей. Опубликованные им (1913) дӣвāны 'Абӣда ибн ал-Абраṣа и 'Āмира ибн аṭ-Ṭуфейля навсегда останутся памятниками серьезной филологической школы, создавшей теперь прочную почву и в Англии, как можно видеть по классическому изданию *наḳāид* Джерӣра и ал-Фераздаḳа, выполненному (1905—1912) A. Bevan'ом. Известие о смерти Lyall'я заставило опасаться, что останется неоконченным издание сборника *ал-Муфаḍḍалиййāт*, работе над которым была посвящена едва ли не половина его ученой жизни. О проектируемом издании было известно уже в 1904 г. благодаря предварительному сообщению Lyall'я (JRAS — XXXVI, 315—320), текст печатался в бейрутской типографии Университета св. Іосифа еще в 1908 г. По счастью, опасения оказались преждевременными: второй том с переводом и исследованием был полностью отпечатан в Кембридже в 1918 г., а снабдить указателями текст и выпустить в свет все издание поручено проф. A. Bevan'у, имя которого говорит само за себя. В скором времени должен выйти I том с арабским текстом и таким образом труд жизни Lyall'я будет достойно завершен; будет вместе с тем закончено дело, начатое Thorbecke еще в 1885 г.

Арабист подходит к дӣвāну 'Амра ибн Ḳамӣ'и не с таким чувством, как к рядовому сборнику стихотворений хотя бы и древнего периода. Легенда говорит, что 'Амр сопровождал Имруулḳайса во время его известной поездки в Византию и умер по пути туда в возрасте более 90 лет, как можно видеть по приписываемым ему стихотворениям. Если эту поездку относить, как предпологает Nöldeke к 530—540 г., то расцвет поэтической деятельности 'Амра придется без большой натяжки переместить во вторую

половину V в. В таком случае он явится одним из наиболее ранних известных нам поэтов и, понятно, что в его произведениях соблазнительно видеть образцы арабской поэзии в ее древнейшей стадии.

Эта возможность несколько парализуется, конечно, вопросом о подлинности. Lyall производит (стр. 4—6) общий анализ и вывод его достаточно положителен: произведения ʿАмра в общем несомненно подлинны, во всяком случае не меньше чем большинство стихотворений до исламского периода. Нельзя не видеть, что такой вывод довольно сильно отличается от гиперкритического взгляда Ahlwardt'а в работах раннего периода. Нужно, однако, заметить, что Ahlwardt в своих последних изданиях значительно смягчил прежние взгляды, и дальнейшее развитие науки показало справедливость этого. С увеличением числа критических изданий, с уточнением стилистического анализа и бо́льшим интересом к нему и в области арабской поэзии мы можем опираться уже не только на одну традицию арабских национальных ученых или рукописное предание, как опору текстуальной критики. Метод внутреннего анализа, применяемый здесь Lyall'ем, дает столь же устойчивые результаты, как и в более широком масштабе при издании дӣвāна ʿАбӣда. Однотипность стиля в произведениях является таким же важным аргументом в пользу подлинности, как и однородность словаря в круге родственных племен и поэтов.

Тем более неожиданным представляется тот факт, что никаких следов древнейшей стадии развития арабской поэзии у ʿАмра нет, с какой стороны к его произведениям мы ни подойдем. Как и всегда, несомненно, что часть произведений, если не большинство, дошло до нас не в полном виде (в дӣвāне всего 220 стихов) и представляет только отрывки больших стихотворений, но и они уже характерны. Мы сразу узнаем здесь обычный тип ḳаṣӣд, который почти синонимичен с понятием старо арабской поэзии и несомненно говорит о предшествующем долгом развитии. Этого развития не освещают произведения ʿАмра. В них—безразлично в цельных или отрывках — мы можем уловить все три или одну обязательную часть ḳаṣӣды: *несӣб* — приступ с воспоминанием о героине, *ваṣф* — описание пути к цели и *ḳаṣд* — основную часть или с прославлением кого-нибудь или воспоминанием о своих былых деяниях. Основные элементы *несӣба* у ʿАмра для нас не новы: это — картина следов кочевья (9,1-3, 10,1), иногда с традиционным плачем над ними (7,1-4, 13,1—4), обращение к друзьям у ставки (1,1—3), воспоминание о разлуке (2,1—3, 11,1 = 15,1—2) и откочевке племени (6,1—5, 10,3—5, 11,4—9, 15,3—13), иногда соединяемое с описанием красавицы или переходящее в него, как самостоятельную часть (10,6—7, 11, 10—17). Об известной утонченности поэзии говорит появляющийся образ

хайаля — ночного видения возлюбленной (11,2—3), не свойственный вообще наиболее древним образцам поэзии. Сравнительно слабее представлена у 'Амра центральная часть — *васф* с описанием своих разъездов по пустыне (3,1—6, 5,1—4 11,27—28, 13,11—13, 15,14—16) — слабее не в смысле количества посвященных ей стихов, а по отсутствию ярких картин, служащих в старой поэзии несомненным украшением этой части. Здесь можно отметить только один маленький перл: картину жизни дикого осла в пустыне (13,14—21) и безуспешной охоты на него (13,22—32). Встречающаяся картина дождя не имеет самостоятельного значения (10,9—12). Наконец, третья основная часть касӹды вводит элементы прославления героя или покровителя (1,7—11, 10,13—19, 11,18 след., 15,25—29) и племени (2,8—15, 5,5—13, 11,24 след.). Иногда прославляемым является сам поэт, говорящий о своей верности (2,4), доблести и щедрости (8,1—3) в общесентенциозном стиле (3,7—8). Здесь же проскальзывают воспоминания о боях с врагами (2,16—25, 7,6—8). Более индивидуальными нотами звучат два мотива. Один — вино (4,2—3), к которому относится очень популярная в позднейшее время песня (12,1—6) и живое описание пирушки (13,5—10). Второй мотив в древней поэзии часто с ним связан — мотив старости, нередкий у 'Амра (4,1, 4—5, 7,4—5, 9,4, 14,1—2) и создавший ему особую известность во всех антологиях в связи с упоминанием 90-летнего возраста (3,9—15). От старости естественен переход к превратностям судьбы, представленный правда не столько в дӣвāне (6,7—13), сколько в сохраненных различными источниками фрагментах (I—III). Помимо этих обще-арабских сюжетов обстоятельства биографии отражаются в частом упоминании разрыва с племенем (1,4—6, 2,5—7, 7,9—11, 8,4), в характерном объяснении перед хирским князьком Мунзиром III (15,17—24), в звучащей искренностью передаче горестного изумления дочери, попавшей с отцом в Малую Азию (16).

Трактовка всех этих тем не дает нам никакого намека на примитивность творчества, ничем не отличающегося от поэтов живших и веком позже. Еще яснее это выступает при разборе формы. Она скажет нам не только о высоком развитии даже сравнительно с более поздними поэтами, но и о том, к какой категории мы должны отнести впервые изданного поэта.

Если взять метры, то мы увидим, что соотношение их не таково, как в типичной бедуинской поэзии (стр. 6). Правда и здесь преобладает неизменный *тавӣль* (6 раз), но рядом с ним идут не совсем обычные *мутакāриб* (3) и *хафӣф* (2), а к ним примыкают и совсем редкие *сарӣ'* (2) и *мунсарих* (1). На последнем месте оказываются такие популярные у большинства поэтов ранней эпохи размеры, как *вāфир* (1) или *кāмиль* (1). Чередо-

ванпе получается совершенно не то, какое па протяжении двух известных нам веков сохраняет бедуинская поэзия вплоть до последнего ее представителя З̱ӯ-р-Руммы.

Еще характернее выступает изысканность приемов в трактовке некоторых звуковых деталей стиха. У ʽАмра можно уловить уже ту фигуру, которая впоследствии получила название *таджнӣса* — «сродненія», повторения созвучных слов:

لا عجيب فى ما رأيت ولكن * (5,7) فى المحل محورّة (5,4), حتّى احتللن بحىّ حلال
تجاوزتها راهبًا راغبًا (7,1), ومن منزل عاف عفته رياح (6,10), عجب من تفرّط الآجال

(15,15). Не обычен в старой не классической поэзии прием внутренней рифмы (11,3):

كأنّ المدام بعيد المنام * عليها وتسقيك عذبًا زلالا

Еще важнее то, что некоторые композиционные приемы носят, повидимому, сознательный характер. Мы встречаем у ʽАмра так называемую анафору или единоначатие (скреп по новейшей терминологии) — повторение одинаковых звуковых рядов в начале нескольких стихов (15,17—18):

إلى ابن الشقيقة أعملتها * أخاف العقاب وارجو النوالا
إلى ابن الشقيقة خير الملوك * وأوفاهُمُ عند عقد حبالا

Есть у него нечто аналогичное обратному явлению-эпифоре (или концовке), правда в виде повторения не одинаковой звуковой фигуры в конце стихов, а лишь синтаксической с повторением дважды одного и того же слова (11,6—7).

Некоторый намек на эпанастрофу (или стык) — повторяющийся элемент в конце первого и в начале второго стиха мы можем усмотреть в следующем месте (11,11):

نسائلك أُمامة إلّا سؤالا * وإلّا خيالًا يوافى خيالا
يوافى مع الليل ميعادها * ويأبى مع الصبح إلّا زيالا

В начале одного произведения (7,1—4) своеобразный прием нагнетания внимания отделяет глагол от логически связанного с ним обстоятельства причины на четыре стиха — тоже фигура мало свойственная старой поэзии.

Таким образом, изучение стихов ʽАмра приводит нас к совсем неожиданному выводу: мало того, что в них нельзя видеть образчиков творчества на ранней ступени развития, но в смысле формы они указывают на большую изысканность иногда по сравнению даже с более поздними образцами арабской племенной поэзии.

Объяснение первому факту приходится видеть в том заключении, к которому европейская арабистика за последнее время приходит все определеннее. Поэзия стала искусством в Аравии в очень давние времена, никаких памятников ее первоначальной стадии у нас не сохранилось и самые древнейшие из дошедших до нас стихотворений очень поздни в ходе эволюции национальной поэзии (Ср. Lyall стр. 7). Объяснение второму факту находим в обстоятельствах происхождения и биографии поэта. Он был из племени бекритов и принадлежал к роду, среди представителей которого нам известно несколько крупных поэтов. Ал-Мураḳḳыш старший приходился ему дядею, ал-Мураḳḳыш младший и Ṭарафа, автор му'аллаки, его двоюродными братьями. Несомненно, что в его семье поэзия культивировалась и формы ея, конечно, далеко ушли от предполагаемой примитивности. В родственных кругах у поэтов вырабатывался однородный стиль и неудивительно, что Lyall (стр. 4—5) находит точки соприкосновения между 'Амром и указываемыми поэтами. Обстоятельства жизни, еще более происхождения, содействовали превращению поэзии 'Амра в более культурную. Знакомство с Имруулḳайсом говорит о том, что и поэзия последнего могла оказать влияние на старшего современника. Он бывал в Хӣре при дворе лаḫмидских князей, а нам хорошо известно, каково было влияние его на доисламских поэтов. Все эти условия и вызвали в лице 'Амра создание поэта более культурного утонченного типа — такого как сам Имруулḳайс, ал-А'ша̄ или ан-На̄бига. Не только примитивности нельзя искать в его произведениях, но нельзя их сопоставить даже с незатронутыми культурой, более близкими к бедуинской жизни течениями у таких поэтов, как Та'аббаṭа Шерра, 'Урва ибн ал-Вард или 'Антара.

До последнего времени произведения 'Амра были знакомы нам только по различным антологиям. Не задолго до войны стала известной константинопольская рукопись мечети султана Фа̄тиḥа. Внимание на нее обратил молодой немецкий ученый O. Rescher, благодаря многочисленным статьям которого в различных периодических изданиях извлечен из забвения целый ряд первокласных памятников. По фотографии с этой рукописи (начала XIII в.) и исполнено издание Lyall'я.

Как все последние его работы издание можно считать образцовым. Несколько кратко на английский лад введение (стр. 1—7), которое только намечает некоторые пункты исследования, но не всегда знакомит нас к сожалению с теми мыслями, которые неминуемо возникали у издателя при его работе над текстом. Иногда мы находим отдельные соображения в примечаниях к переводу, где они невольно ускользают от общего взгляда. Помимо обычного в изданиях указателя собственных имен, приложен еще указатель

слов, хотя вмѣсто index of selected words, предпочтительнее было бы видѣть полный конкордансъ.

О полнотѣ привлеченнаго при изданіи матеріала не надо распространяться: объ этомъ говоритъ краснорѣчиво и участіе въ работѣ такихъ ученыхъ какъ A. Bevan и Fr. Krenkow. Не мало помогали издателю его collectanea для *ал-Муфаддалиййāт*, судя по частымъ ссылкамъ на которые послѣдняя работа обѣщаетъ представить классическій сводъ матеріала вообще по древне арабской поэзіи и жизни. Въ біографіи поэта я не нашелъ лишь ссылки на *Табаķāт аш-шуʻарā* ал-Джумаḫӣ (изд. Hell'я 36—37); упоминаніе у него не лишено интереса, такъ какъ тамъ ʻАмр относится къ поэтамъ VIII класса въ его до сихъ поръ не совсѣмъ разъясненной классификаціи. Въ критическомъ аппаратѣ изрѣдка пропускаются ссылки на работу Шейхō *Аш-шуʻарā ан-насраниййа*, хотя вообще она использована (такъ, напримѣръ, № III, ст. 3, 10—15 = *Аш-шуаʻрā* 295; IV, 1,3—5 = 296—297; XIV=294; XI, 2 пропущено указаніе варіанта مبعاذه вм. مبعاذها важнаго падежемъ). Изъ неупомянутыхъ источниковъ могу отмѣтить *Субх ал-аʻшā* ал-Ķалķашанди т. XIII, 205 (=ʻАмр XV, 23), *ал-Висāта* ал-Джурджāнӣ — 350 (=XVI, 2) и *Захр ал-āдāб* ал-Ḫуçрӣ, изд. 1293 г, I, 203, гдѣ приводится слѣдующее отсутствующее у Lyall'я двустишіе:

كانت قناتى لا تلين لغامز * فألانها الإصباح والإمساء
ودعوت ربّى فى السلامة جاهدًا * ليصحّنى فإذا السلامة داء

Изданіе древняго поэта по одной рукописи, хотя бы и хорошей, представляется дѣломъ крайне труднымъ: значительно этому помогли цитаты изъ другихъ источниковъ, и только три стихотворенія (№ 5, 7, 8) изъ шестнадцати не нашли себѣ никакихъ параллелей

Въ заключеніе анализа новаго прекраснаго изданія я приведу нѣсколько возникшихъ у меня соображеній относительно текста преимущественно со стороны огласовки.

I, ст. 1. Въ выраженіи لا تستعجلا ان تزوّدا едва ли есть нужда прибѣгать къ сложнымъ толкованіямъ (стр. 13—14) о пропускѣ отрицанія и пр. Конструкція при عجل X здѣсь такова же, какъ عجل IV, когда ... أعجله عن أن = торопливостью отвлекъ кого-нибудь отъ ...

Ibid. ст. 2:

فما لبثٌ يومًا بسابق مغنم * ولا سرعتى يومًا بسابقة الردا

представляетъ собою сентенцію общаго характера, гдѣ يومًا — однажды, когда бы то ни было. Толкованіе его (стр. 13) какъ «staying here for a day

longer. . . my hurrying a way a day earlier» . . . едва ли возможно: в последнем случае было бы لبثُ يوم.

VII, 4 شيخ مُجَرِّبُ возможно, но обычнее страд. залог مُجَرَّب.

X, 4 в стихе:

فـنـأَ العيون على حواملها * وعلى الرهاويات والـكِـلَـلِ

можно читать قنأَ العيونُ ... والكِلَلُ. В этом случае не будет необходимости допускать очень неодобряемой погрешности в рифме с لُ, раз все стихотворение на لُ.

X, 6 чит. تامت فؤادَكَ вм. فؤادُكَ т. к. تام в данном случае имеет значение переходного глагола = ضلّل, как видно из комментария.

XI, 2 чит. يوافي ... ميعادَها вм. ميعادُها, так как подлежащее خيالُ, а ها = أميمة. Сообразно с этим надо изменить перевод (стр. 44).

XII, 4 чит. وكانَ الجَهْلُ لو ابكاكَ رسمٌ вм. الجهلُ.

И. Крачковский.

П. Январь 1922 г.

8. Šarḥ Al-Maḍnūn bihi ʿala ġair ahlihi. Commentaire d'Al-ʿUbaidi sur la poésie arabe choisie par Al-Izzi. Édité pour la première fois par J. B. Jahuda. Le Caire 1913—1915. (Et sub tit. arab.) 8° min. IX + يا + ٥٧٢

Всякий, кто имел случай знакомиться с большим собранием арабских рукописей какого бы то ни было происхождения, несомненно встречал бесчисленные списки одного грамматического школьного трактата автора середины XIII века аз-Зенджа̄нӣ или ал-ʿЫззӣ. О его популярности помимо громадного количества рукописей, говорят разнообразные названия — التصريف العزّى — العزّى فى التصريف — تصريف الزنجانى и др.; в Европе этот трактат оказался первой арабской книгой, отпечатанной в Риме в 1610 году. Как бывает нередко, известность одного сочинения совершенно заслонила все другие того же автора; некоторые из них были знакомы по названиям, но едва ли не меньше всех та поэтическая антология, которая издана во время войны J. B. Jahuda. Существование в Азиатском Музее рукописи антологии, остающейся неизвестной Европе, дает повод сказать несколько слов о новом издании на страницах русского органа востоковедения[1].

[1] Данных, сообщенных Jahuda в предисловии, я конечно не повторяю.

Название этой антологии «Книга о том, чем скупятся перед людьми этого недостойными» выбрано не совсем удачно, хотя вероятно и сознательно. Более чем за полтора века до аз-Зенджāнӣ такое же имя дал одному полу-философскому трактату ал-Газāлӣ; его популярность впоследствии заставила в свою очередь позабыть про одноименные произведения. Совершенно неизвестной антологию все же считать нельзя, хотя она не упоминается ни Х̮āджжи-Х̮алӣфой, ни Brockelmann'ом; сохранением ее мы обязаны преимущественно двум авторам следующего века. Один из них — Хиндӯшāх ибн Санджāр ас-Сāх̣ибӣ ал-Джайрāнӣ в 707/1307 г. в Тебрӣзе закончил антологию в 10 главах «Водопои ведения» (*Мавāрид ал-адаб*), источником которой он называет интересующее нас сочинение аз-Занджāнӣ; вероятно оно было только одним из источников, так как Хиндӯшāх приводит извлечения из Калӣлы и Димны, следов которых в *Китāб ал-маднӯн* не имеется. Произведение его сохранилось в одной рукописи Британского Музея[1] и упомянуто Brockelmann'ом, но без связи с аз-Занджāнӣ[2]. С именем Хиндӯшāха соединяется еще и другое произведение, написанное около 730/1329 года[3]. Второй автор ʿУбейдаллāх ибн ʿАбд-ал Кāфӣ ал-ʿУбейдӣ в 724/1324 г. составил комментарий на антологию ал-ʿЫззӣ, который и напечатан в Каире по единственной известной иерусалимской рукописи.

Сборник ал-ʿЫззӣ примыкает к тому типу антологий, идущих бесконечной вереницей с первой половины IX века, который нам очень хорошо известен по *ал-Х̣амāсе* Абӯ Теммāма. Этот тип альбомов из небольших отрывков иногда в два-три стиха постепенно вытеснил более ранние сборники образца знаменитых *ал-муаллак̣āт* или *ал-Муфаддалиййāт*, которые давали цельные произведения небольшого количества авторов. Такие антологии продолжают существовать и составляться вплоть до наших дней, но их внутреннее достоинство обыкновенно не велико, основные цели составления не всегда нам ясны, а комментарии на них в большинстве случаев носят узко учебный характер. Сравнивать эти антологии с классическими работами филологов IX—X века никак нельзя.

Такое впечатление производит и ставшая теперь доступной антология ал-ʿЫззӣ с комментарием ал-ʿУбейдӣ. После нескольких отрывков в похвалу книгам она распадается на восемь, не всегда строго разграниченных и выдержанных отделов — المراثى التهانى النسيب الشوق المدح الفخر الهجو الشكاية. Стихов вошло в антологию по подсчету издателя 1314, но привле-

---

[1] Catalogus etc. Pars secunda. Londini 1846, стр. 653—654 № 1420

[2] Geschichte der arabischen Litteratur II, 192 § 1 № 3.

[3] Х̮āджжи-Х̮алӣфа (ed. Flügel) II, 191 № 2482.

ченных поэтов около 200. Более обстоятельно представлен исключительно новый ʿаббāсидский период; довольно много отрывков приводится из ал-Мутанаббӣ и Абӯ-Фирāса, при чем последний пользуется повидимому известной симпатией составителя: на протяжении тридцати страниц подряд (408—438) он дает выборку исключительно из его стихов. Среди других поэтов большим количеством отрывков представлен только Абу Теммāм, ал-Бухтурӣ, Ибн ар-Рӯмӣ и Абӯ Хилāль ал-ʿАскерӣ. При наличии изданных дӣвāнов у большинства перечисленных лиц, значение антологии и для этого периода сравнительно не велико. Для древнего периода, представленного здесь гораздо слабее, обыкновенно одним-двумя отрывками, оно умаляется еще тем, что мы располагаем для него более авторитетными в научном смысле источниками.

Комментарий носит чисто-грамматической элементарный характер и предназначался, повидимому, исключительно для школьного употребления. В известном отношении он полезен, так как может помочь начинающему арабисту проникнуть в смысл ряда поэтических отрывков, не прибегая к словарю; с этой стороны его можно рекомендовать желающему вчитаться в поздне-арабскую поэзию[1], но научное значение его очень невелико. Только иногда в заголовках, принадлежащих вероятно еще ал-ʿЫззӣ, проскользнет собственная оценка стиха (стр. 169) или упоминание о заимствовании его из другого источника (стр. 170); крайне редко в комментарии приводятся исторические справки даже относительно древнего периода. Также случайно попадаются цитаты из филологов или историков, обыкновенно не имеющие существенного значения. (Можно отметить определение термина *та'рӣх* — впоследствии история — со ссылкой на историка ас-Сулӣ, стр. 199: وعن الصولىّ تاريخ كلّ شىء غايته و وقته الّذى ينتهى إليه ومنه قيل فلان تاريخ قومه اى إليه ينتهى شرفهم). И автор, и комментатор были, повидимому, знакомы с персидской поэзией, насколько можно судить по изредка цитуемым персидским стихам.

Самое издание J. B. Jahuda убедительно говорит о том, что принципы научно-критического отношения к тексту начинают все более и более, хотя медленно и не в полном объеме проникать на арабский восток. Больше всего современным требованиям в этом смысле удовлетворяет бейрутская школа, но за последнее время и в Египте замечается несомненное движение вперед. Что касается данной работы, это отчасти может объясняться тем, что Jahuda принадлежит к роду, представители которого известны своими

[1] Та же мысль высказана в рецензии Th. W. Arnold'a (The Asiatic Review за 1918 г. 1 января, стр. 80)

учеными трудами и в Западной Европе. Издание начинается французским и арабским предисловием[1], снабжено указателем собственных имен и обширным списком опечаток и исправлений; все отступления от рукописи и поправки, вносимые в текст обыкновенно оговариваются. Большую помощь издателю при подготовке текста оказал известный своими работами ученый шейх Мухаммед аш-Шинкӣтӣ, безвременно скончавшийся от чахотки 20 августа 1913 года 43 лет. Его ценное собрание рукописей находится теперь в бывшей хедивской библиотеке[2]; не чужд он был и мусульманскому миру России, так как провел около двух лет за педагогической работой в Казани, где его учеником был между прочим башкирский историк Ахмед Зекӣ Валидов.

Единственным источником для издателя явилась иерусалимская рукопись, находящаяся в известной библиотеке фамилии ал-Хӑлидӣ; война помешала произвести окончательное сличение с нею, и никаких сведений ни о дате рукописи, ни о ее характере не приводится. В Египте издатель имел возможность пользоваться современной (1318/1900 г.) копией с той же рукописи, находящейся в собрании каирского библиофила Ахмеда Тӣмӯра[3]. Неизвестной ему осталась, конечно, рукопись Азиатского Музея Российской Академии Наук, еще не имеющая печатного описания. Рукопись эта (№ 168 стар. фонда, $21 \times 15^1/_2$ см. 186 л. по 21 стр.) происходит из старой коллекции Rousseau и принадлежала (в 1227/1812 г.) арабскому поэту Фетх-аллāху Трāбулусӣ, которым сохранено недавно описанное мною неизвестное сочинение Усāмы (см. выше, стр. 16). Скопирована она в 1018/1609 году не каллиграфически, но достаточно четко довольно грубым несхӣ. При отсутствии каких бы то ни было сведений о иерусалимской рукописи трудно определить отношение к ней петроградской. Во всяком случае, текст ее совпадает с изданием почти буквально, и несомненно мы имеем дело с тем же самым изводом; благодаря этому довольно часто помощь рукописи, как увидим, бывает полезна.

Работа над текстом со стороны издателя (и аш-Шинкӣтӣ) проделана, повидимому, очень добросовестно; установлению формы стихов помогал комментарий, который отражает понимание данного ученого, хотя иногда можно с ним не соглашаться. Некоторого упрека заслуживает издатель за

---

[1] Нужно оговориться, что большая часть и того, и другого (6 стр. из 11 и 5 из 9) занята имеющей очень отдаленное отношение к антологии полемикой резкого тона с о. L. Cheikho по поводу вероисповедания до-исламского поэта ас-Самау'аля.

[2] Ср. ЗВО — XXI, 1912, стр. 96.

[3] О его собрании см. Зейдāн تأريخ آداب اللغة العربيّة, т. IV, Каир 1914, стр. 125—126.

невнимательное отношение к огласовке, которая далеко не всегда на должной высоте не только в стихах, но и в прозаическом тексте. В совершенно невероятной форме появляются иногда собственные имена (напр. سُلَّم الخاسر стр. 569 вм. سَلْم или مِرْوان, стр. 571 дважды!); простые слова часто огласовываются вразрез с комментарием (напр. بَوادِيه—397 стих 922, которое очевидно понимается как ب + وادي + ه, хотя в объяснении к стиху прямо говорится والبوادي جمع بادية). Сличение с петроградским списком показывает, что во многих случаях виновато слишком большое доверие к рукописи, которая, как бывает часто, кишит неверными огласовками (напр. بُجْران стр. 337, стих 784 вм. بِجِران). Не редки случаи, когда издатель не останавливается перед огласовками, нарушающими размер: بُرْجِي 165 вм. بُرَجِّي, بُصَغِر 166 стих 363 вм. بِصُغْرٍ и даже в известной му'аллаке Имруулкайса مُرْجِل 193 вм. مُرَجَّلِ. Только таким излишним доверием к рукописи можно объяснить, что неверно определенный переписчиком размер стиха остается таким же и в издании (الوافر 27 стих 55—56 вм. البسيط или البسيط 522 ст. 1227 вм. الوافر). Во многих случаях и петроградская рукопись содержит те же ошибки, что иерусалимская, но иногда она помогает их исправить. Имя известного поэта оказывается в издании المعتزّ — стр. 126, стих 268—269 (и указатель 571); в нашей рукописи дается верная форма ابن المعتزّ. В одном стихе — стр. 216 полустишие заканчивается совершенно невозможным метрически сочетанием فِيَّ; в рукописи л. 74 дается правильный вариант لِي. Особенно наглядный пример имеется на стр. 338, где издателю не удалось выделить стиха из прозаической части комментария. По необходимости он читал следующим образом, указывая сомнительные места вопросительными знаками:

ومثلها وان كان اغمض قول الهذلي

مطأطأة لم ينبطوها وانها ليرضى بها فُرّاطها (?)

أم واحد (?) لأن المعنى ان الفرّاط لمّا حفروا القبر رضوا بأن يضعوا فيه واحدًا فاذا هم يدفنون بدفنه خلقًا الخ

Благодаря нашей рукописи (л. 114) недоразумение сразу выясняется: стих надо читать —

مطأطأة لم ينبطوها وإنّها * ليرضي بها فُرّاطها أُمّ واحدِ

Все эти замечания показывают, что и при наличии издания петроградская рукопись сохранила некоторое значение; показывают они — думается нам — что самое издание, за которое арабисты будут благодарны египетскому ученому, познакомившему с совершенно неизвестным памятником, все же нельзя считать окончательно устанавливающим тексты поэтических отрывков. **И. Кр.**

П. Апрель 1922 г.

9. «Corpus juris» di **Zaid ibn 'Ali** (VIII sec. cr.) La più antica raccolta di legislazione e di giurisprudenza musulmana finora ritrovata. Testo arabo publicato per la prima volta sui manoscritti iemenici della Biblioteca Ambrosiana, con introduzione storica, apparato critico e indici analitici da **Eugenio Griffini** dr. jur. Milano 1919. 8⁰ CXCVIII + 420.

С большим опозданием русским востоковедам приходится узнавать об успехах своей специальности на западе за последние десять лет. Много новых данных уже вошло там в научный обиход, но еще не известно в России. Если при этом все же не терять надежды, что когда-нибудь и нам придется догонять европейскую науку, то реферат о книге, появившейся еще в 1919-м г., не покажется запоздалым.

В каждой почти области на западе за эти года появились труды, которые не только представляют очередной вклад в науку, но обещают сделаться основными работами в своей области. В истории мусульманского права эта заслуга будет признана несомненно за Италией, благодаря труду миланского приват-доцента E. Griffini. Можно отметить, что интерес к мусульманскому праву, естественный для Италии в силу событий ее новейшей истории, в том-же 1919-м г. вызвал появление другого капитального труда: научного перевода известного «Сокращения» (*ал-Мухтасар*) Халӣля, играющего до сих пор жизненную роль во всей северной Африке. При всех достоинствах нового итальянского предприятия, надо отметить, что труд Халӣля относится к XIV веку, менее интересному для истории права. Эта работа еще не дошла до России, однако, имена переводчиков — Guidi и Santillana — определенно говорят о ее достоинствах. Все же, по сравнению с ней, издание Griffini представляет открывающее новую эпоху явление, знакомя впервые с древнейшим известным правовым кодексом на арабском языке, открытым самим издателем.

Кодекс этот происходит из той коллекции, благодаря которой Италия в XX веке обогатилась собранием древнейших для нее арабских рукописей,

при том редчайших по своему происхождению, так как в большинстве они идут из Иемена, почти не представленного в европейских собраниях. Только Берлин с коллекциями Glaser'a и путешественника H. Burkhardt'a, около 15 лет тому-назад убитого в Аравии, знакомит с отдельными экземплярами. Италианская коллекция, которая находится в Амвросианской библиотеке Милана, составлена и приобретена при большом участии Griffini; благодаря его же систематическим описаниям в Rivista degli studi orientali европейские ориенталисты могли с ней познакомиться. Как и следовало ожидать, ее основная часть заключает богословско-юридическую литературу секты зейдитов, утвердившихся в Иемене уже с IX века и сохранивших преобладание до наших дней. На ряду с этим, встречается не мало памятников, обогащающих арабскую литературу и в других отраслях. Достаточно указать на опубликованный в Бейруте йеменский список дӣвāна ал-Аxṭаля (1907) или неизвестное раньше стихотворение Имруулкайса (RSTO — I).

В область зейдитской литературы ведет нас и новое издание; однако, и самый памятник, и работа издателя выходят далеко за пределы узко-юрической или богословской литературы, освещая разные пункты в развитии ранней арабской письменности вообще. Еще 23 февраля 1911 г. Griffini прочел в Ломбардском институте сообщение о древнейшем опыте кодификации мусульманского права, который представлен найденным им в собрании сводом Зейда ибн 'Алӣ, этого conditor juris зейдитской секты, в половине VIII в. Интерес европейских ученых и ближайшим образом поддержка со стороны «основателя научной исламологии» Игн. Гольдциэра побудили Griffini взяться за полное издание, несмотря на все его трудности.

Уже введение самого текста в научный обиход представляет громадную заслугу. Достаточно сказать, что памятник в своей основе возник в ту эпоху, когда еще не произошло разделения суннитов и шиитов, до создания четырех канонических школ, до появления 7 канонических сборников преданий, сложившихся, как известно, во второй половине IX в. В нем мы имеем старейший кодифицированный сборник преданий, несомненно восходящих к 'Алӣ ибн Абӯ Ṭāлибу. Первые юридические кодексы, о которых у нас сохранились одни библиографические указания, лишь несколькими десятками лет моложе (650 — 730 гг.) редакции этого сборника и все они утрачены, повидимому, безвозвратно. Вообще, это не только старейший юридический свод, но один из старейших памятников арабской литературы в целом, если даже не говорить об отдельных, сохраненных в нем ранних произведениях. Можно указать, например, одну фразу из Корана, не вошедшую в каноническую редакцию (стр. 104), на которую по другим источникам было обра-

щено внимание Nöldeke, или имущественное распоряжение ʿАлӣ от 659 г. (стр. 334—338), в подлинности которого нет оснований сомневаться. Текст откроет для каждого арабиста ряд интересных деталей из области ранне-арабской культуры и литературы. Достаточно указать на появление уже здесь термина зиндӣḳ, возводимого ко времени ʿАлӣ (223—226, 287,9), значительно ранее эпохи омейядов, в которой он до сих пор отмечен. Интересно упоминание про христиан-бедуинов в Аравии (نصارى العرب 142,2, 201,7, 321), которые считаются какими-то второсортными и не признаются за имеющих откровения (ليسوا من أهل الكتاب). Было бы долго перечислять аналогичные примеры; каждый найдет большое количество их в интересующей его области и только любитель поэзии будет разочарован.

Самое издание удовлетворит всякого строгого критика. В распоряжении издателя были рукописи исключительно миланской коллекции, так как в других это произведение не известно. В основу положены две рукописи полной редакции, причем более древняя только 1029 г. хиджры (стр. XXII); к установлению текста привлечены не только девять рукописей краткой редакции, но почти вся зейдитская литература, богато представленная в миланском собрании. В особенности нужно выделить из нее «*Амāлӣ*» Аҳмеда ибн ʿЫсы (ум. 854 г.), пользовавшегося обеими редакциями свода Зейда и доставившего ряд ценных параллелей. Обще-мусульманская богословско-юридическая литература привлечена тоже очень широко, в значительно большем размере, чем это требовалось для обычного критического издания. Редкая начитанность в ней обещает многое в дальнейших работах Griffini, доктора прав. Большая акрибия в отношении текста, освещенного таким богатым материалом, дала возможность определенно установить его даже в очень сложных местах; техническое выполнение изданий Hoepli хорошо известно всем ориенталистам. Немногочисленные опечатки, обыкновенно ясны всякому читателю (قعالى вм. تعالى, مفيان вм. سفيان, با вм يا и т. д.) количество более крупных крайне ограничено (напр. XLVII, 8 чит. الرابع вм. الرائع, LVI, 16 الإنصاف вм. الأنصاف, LXXIV, 19 أحدهما вм. إحداهما, LXXX, 9 هريرة вм. هزيرة, 30,11 إله вм. الله, 316 в смутившем издателя чтении рукописи يا لهف بنى вм. предлагаемого им под вопросом لهفتى ان надо видеть, конечно, يا لهف نفسى и т. д.). Несомненно, что в таком образцовом виде текст одного из древнейших зейдитских произведений положит прочное основание изучению этой секты, начатому капитальными трудами Strothmann'a и Van Arendonk'a.

Еще более чем о тексте, это можно сказать о занимающем 200 страниц введении издателя. Соединенное с индексом слов в тексте, разнообразными

указателями имен, сочинений, терминов и формул, оно превратилось в удобную для пользования энциклопедию зейдитской литературы, необходимую для всякого, кто входит при научной работе в соприкосновение с этим движением. Griffini в предисловии ставит очень скромную задачу (стр. XVII): установить происхождение и литературную историю сборника до последнего времени. Задача эта выполнена блестяще, а попутно с нею выяснился ряд вопросов, далеко выходящих за рамки первоначального задания. Тончайшее обследование 11 рукописей, анализ всех мельчайших приписок и вставок, разбор имен и биографий передатчиков повел к незыблемым результатам, проверенным и сопоставленным со всей обширной зейдитской и вообще богословско-юридической литературой. Как и всегда в памятниках раннего периода, литературная история нового произведения досаточно сложна, но выяснена Griffini детально и убедительно. В основе произведения лежит corpus преданий, составленный лично Зейдом ибн ʻАлӣ (уб. 740 г.), по имени которого получила свое название секта зейдитов. В последние пять лет жизни к нему был особенно близок его ученик Абӯ Х̮āлид ал-Вāситӣ (ум. 767), один из немногих сподвижников, уцелевших после смерти своего наставника. За пять лет совместной жизни с ним в Медине, Куфе и других городах, основываясь исключительно на сборнике Зейда и личном общении с ним, Абӯ Х̮āлид составил обширный Corpus в двух редакциях: textus amplior включал и законоположения (*х̣адӣс̱*) и юриспруденцию (*фиḳх*), textus minor только законоположения. Особенно важное практическое значение получил последний, употребляемый как руководство у зейдитов до наших дней. Основными источниками сборника служила сунна ʻАлӣ, вероятно уже существовавшая в это время, и responsa (решения или разъяснения) Зейда по разным обращенным к нему вопросам. Единственным письменным источником (*нас̣с̣*) является Коран. Соотношение всех этих источников в распространенной редакции очень наглядно выясняется на том подсчете, который произвел Griffini: на 1013 преданий и решений 228 восходит к пророку, 320—ʻАлӣ, 2—Х̮усейну ибн ʻАлӣ и 464—Зейду. (Некоторое разногласие в цифрах объясняется различием рукописей). Окончательную форму распространенной редакции придал ок. 960 г. багдадский судья ʻАбд-ал-ʻАзӣз ибн Исх̣āк, по прозвищу Ибн ал-Баḳḳāл, который, ни в чем не меняя существующего расположения, ввел разделения на рубрики (*абвāб*) с их названиями. В сохранившихся рукописях большая редакция делится на 6 частей (*аджзā*), 16 книг (*кутуб*) и много мелких глав; и по содержанию и по расположению все отделы свидетельствуют о том, что порядок, принятый в позднейших руководствах мусульманского права, восходит к очень большой древности.

Суммированные мной в кратце выводы потребовали, конечно, большого труда при малой разработанности зейдитской литературы; они несомненно войдут, вероятно, без существенных изменений в научную среду. Однако, не только в них положительные результаты работы Griffini. Еще плодотворнее сказались они благодаря широкой сравнительной постановке, которую он придал своему труду в юридической части. Здесь интересно привлечение материала не только из всей арабской области или параллели из вавилонского права в отдельных деталях. Особенно важно неуклонное внимание к римско-византийскому праву, которое приводит между прочим к пересмотру вопроса о терминологии. Некоторые сопоставления приходится признать безусловно удачными даже по совпадению в этимологии: таковы, например حديث — novella (legis), أحكام — judicia, نصّ — lectio, أجزاء — partcs, ابراب — tituli, فقه — jura и др. Другие вероятно потребуют дальнейших обоснований, как إسناد inscriptio или термин digestum, эквивалент которому автор видит одновременно в четырех выражениях مرطّأ مجموع مدوّنة جامع. Очень соблазнительны новые этимологии, которые Griffini предлагает для плохо разъясняемых из арабского بيعة и مبايعة (от греч. βεβαιωσις через коптский) и مثلة (от лат. mutilatio).

Острое внимание к римскому праву влечет должную оценку других разветвлений его на востоке — христианского (на греко-византийском и сирийском языке, позже на армянском, коптском, арабском и эфиопском), талмудического (на еврейском и арабском) и мусульманского (на арабском). Оно дает возможность определить место кодекса Зейда в этот период расцвета между VI и X в. нашей эры, когда в одних и тех же провинциях (Сирия, Месопотамия), в одних и тех же центрах культуры (Багдад, Дамаск, Селевкия) создавались на разных языках основные произведения всемирного значения. Об их единстве ярко говорит близость в методе трактовки, сразу бросающаяся в глаза при сравнительном изучении. Схему великого движения наглядно обрисовывает синхронистическая таблица важнейших юридических сводов на всех указанных языках, которая составляет одно из украшений книги Griffini (стр. CLXXXVII — CXCVIII). С его книгой история ранне-мусульманского права становится сразу на более прочную почву, и специалисты, вероятно, признают, что в этой области новый труд является крупнейшим событием последних лет.

И. Крачковский.

П. Август 1922.

10. The Court Painters of the Grand Moguls by **Laurence Binyon** with historical introduction and notes by **T. W. Arnold.** Oxford University Press 1921. 8 mai. [86 стр. текста, из коих 51 принадлежит T. W. Arnold'y; 40 таблиц, из них 8 в красках].

Автор не новичек в области индийского искусства. Исследуя живопись Дальнего Востока, он обращал специальное внимание на встречающиеся в ней следы индийского стиля, и в труде Painting in the Far East (1908) установил между прочим явное наличие стиля Аджанты в одной японской фреске буддийского храма в Hōriūji[1].

В начале введения, упомянув о чрезвычайном впечатлении, которое произвели на европейское общество Елизаветинской эпохи, тогда еще незнакомое со сказочным миром 1001 ночи, повествования моряков и авантюристов о роскоши, блеске и невероятном великолепии Великих Моголов, Arnold дает чрезвычайно живо написанную характеристику представителей этого выдающегося по дарованиям рода. Сведения он черпает главным образом из переводов Mrs. Beveridge Воспоминаний Бабура, его дочери Гюлбэдэн и императора Джехангира, подчеркивая с большим вкусом и умением характерные анекдотические эпизоды. Так в кратких штрихах получается картина поглощаемой беспрерывными походами жизни Бабура, 12-летним мальчиком очутившегося на престоле со всех сторон угрожаемого эмирата Ферганского, наследника погибшего от несчастного случая отца. Упоминается о его бабушке Айсан Даулет бегум, являющейся первой в ряде выдающихся женщин рода моголов. На редкость образованный и начитанный Бабур однако проявил мало интереса к живописи. Называя Бехзада величайшим из художников, он его характеризует одной фразою, показательной в глазах Arnold'a для того, как мало Бабур был способен оценить и понять его. Вот эта фраза: «его (Бехзада) работа весьма изящна, но он нехорошо рисовал безбородые лица; он обычно сильно удлинял подбородок; бородатые лица он рисовал изумительно». Это сухо и неисчерпывающе, но за то поразительно метко. Указывает оно в то же время на то, что еще со времен Бабура точку тяготения могольской живописи усматривали в портрете.

Изгнанный в 1544 г. из Индии Хумаюн нашел убежище в Персии у шаха Тахмаспа, который всеми силами старался его развлекать. Император посетил великолепные хорасанские сады и дворцы Хусейн Мирзы, развалины Персеполя и проч. В Персии Хумаюн мог знакомиться с работами Бехзада, Ага Мирека, Султан Мухаммеда и всей плеяды придворных

[1] V. Smith, History of the Fine Arts in India and Ceylon etc. Ld. 1911, p. 239.

художников. Сам шах Тахмасп был сносный дилетант в живописи и каллиграфии. В. А. Эберманом отмечена одна рукопись Публичной Библиотеки, собственноручно им переписанная[1]. Arnold полагает, что Бехзад жил еще несколько времени в царствовании Тахмаспа, «lived on into his reign». Хондемир, писавший в 1524 г., называет его своим современником, однако, так как нигде о нем больше не упоминается, Бехзад, надо полагать, вскоре затем умер, и, как я отметил в другом месте[2], приписываемый ему юношеский портрет Тахмаспа едва ли является его работою. Надо полагать, что пребывание в Персии развивало художественные интересы Хумаюна, и что вывезенные в Индию образцы персидского искусства повлияли на направление вкуса его сына, юного Акбара. Характерно, что Хумаюн умер вследствие несчастного случая, постигшего его при выходе из вновь учрежденной в Дехлийском дворце библиотеки, которой он ежедневно уделял вечерние часы. Хумаюн приблизил к себе и осчастливил своей дружбою поэта, каллиграфа и художника Абдул Самада из Шираза, прозванного *Ширинкалам*. Он учитель первых художников-индусов Дасванта и Бхагвати и таким образом является родоначальником могольской школы. Впоследствии Акбар назначил его на высокий пост мултанского *дивана*; у историка Акбара Абу Фазл'а он значится в списке последователей новой веры императора.

Акбар вступил на престол в 1556 г., 13 лет от роду. Государственные дела, походы, охоты занимали его в такой степени, что он, как известно, до конца жизни к огорчению учителей остался неграмотным. Это впрочем ему не помешало собрать огромную библиотеку, после его смерти оцененную в 700,000 ф. ст. В молодости он успешно занимался рисованием и музыкой. Единственный его сын Джехангир, в честь рождения которого была построена пышная резиденция Фатхпур Сикри, был тонкий знаток искусства и убежденный курильщик опиума. Он прекрасно разбирается в стилях отдельных художников, живых и покойных и любит похвастаться верностью своего глаза. «Я мог бы безошибочно определить», пишет он в дневнике, «кем нарисованы брови и кем ресницы». Из последней заметки видно, какие в то время приняла размеры безусловно антихудожественная практика коллаборации, наблюдаемая уже в домогольское время в Персии. У Vincent Smith'а стр. 453 воспроизведена одна иллюстрация к Дараб намэ за подписью عمل بهزاد اصلاح خواجه عبد الصّمد. Поправки и дополнения Абдул Самада здесь так основательно заглушают Бехзада, что даже и самому Джехангиру едва-ли удалось бы его обнаружить, если вообще подпись эта не поддельна.

---

[1] Dorn, № 441: گوى ووچگان.
[2] ИРАИМК II, стр. 186.

Своего апогея индо-персидское искусство достигло в 30-летнее, сравнительно мирное царствование Шах Джехана (1628—58). При нем возникло архитектурное великолепие Дехли и Агры. Научные и художественные интересы двора и придворной среды стояли очевидно на высоком уровне. Старший сын Шах Джехана, презумптивный наследник престола Дара Шикох занимался серьезными исследованиями в области суфизма и религий Индии; он поставил себе целью примирение индийской метафизики с учениями ислама. Под его руководством целый штат пандитов переводил упанишады и другие религиозные и философские книги Индии. Через переводы Дара Шикоха будто бы Шопенгауер ознакомился с индийским мышлением. Не упоминает автор о том, что уцелел прекрасный альбом с автографом-дедикацией царевича, преподнесенный им-же в 1641/2 г. любимой жене Надирэ бегум[1]; хранится он в India Office Library в Лондоне.

При строгом мусульманине Ауренгзибе начинается период постепенного упадка могольской живописи. Посланник Bernier сообщает в 1663 г. о печальном положении многочисленных прежних придворных художников. Не следует-ли к этому периоду приурочить начало окончательной победы ново-индийской школы над покровительствуемым первыми императорами, несколько изменившимся на индийской почве, персидским, т. е. могольским письмом?[2] Нетрудно допустить, чтобы бедствующие художники в поисках заработка стали изменить своим традициям и заискивать перед дурным вкусом широкой платящей публики.

В конце введения Arnold дает некоторые сведения о придворном церемониале на основании донесений Bernier.

Часть книги, принадлежащая Binyon'у, начинается с перечня материала, имеющегося в Европе, специально в Англии. Затем автор протестует, и отчасти не без основания, против термина «индо-персидский», применяемого к могольской живописи и который, еще в 1912 г., Dr. Coomaraswamy предлагал заменить термином «индо-тимуридский», по моему еще менее удачным[3]. Не отрицая персидского влияния в период Акбара, Binyon полагает, что начиная с XVII в., хотя копирование персидских картин еще продолжается, персидский элемент постепенно рассасывается, я сказал бы: вытесняется, и получается существенно индийский стиль, между тем как европейские заимствования никогда вполне не ассимилируются. С последней

---

[1] Smith, p. 458.

[2] Сравн. нашу статью «Об индо-персидской и ново-индийской живописи», Восток, кн. 2, стр. 83 сл.

[3] Ostasiat. Ztschr. 1912, p 125, где читается несколько странная форма «Indo-Taimurid», как будто с vṛddhi.

частью фразы никак не могу согласиться, так как наблюдаются некоторые элементы явно европейского происхождения, которые составляют характерную черту ново-индийского письма в различие от персидского. Выделяются нимб и в позднейшее время амурчики, чтобы не говорить о перспективе фона, архитектуре, трактовке листвы, драпировках и проч. Что касается нимба, то он встречается правда в VIII в. на фресках в Dandān Uiliq'е[1], однако едва ли он в Индию XVII в. попал оттуда. После дифирамба раджпутскому, т. е. национально индийскому искусству, как продолжению живописи пещерных храмов Аджанты, «при помощи линий и красок старающейся выражать эмоции расы», автор сравнивает его с могольским, за которым, хотя оп с эстетической стороны является, мол, менее интересным, он всетаки признает какое то своёобразное обаяние «a fascinating human interest and a real charm» (p. 38). Будучи с первоначала придворным искусством, всецело зависевшим от августейшего покровительства и направленным им, могольское письмо постепенно все более приближается к индийской традиции. На этом месте я для ясности предпочел-бы читать «индо-персидское» вместо «могольское», ибо то, что Binyon считает эстетически менее интересным, это очевидно персидская примесь, преобладающая или, по крайней мере, сильно дающая себя чувствовать в первый период могольского стиля. В первую очередь автор рассматривает коллекцию из 24 картин tempera XVI в. на бумажной ткани, сравнительно большого формата; они хранятся в Victoria and Albert Museum в Лондоне и считаются иллюстрациями к истории Эмира Хамзы[2]. Указанием на их происхождение из Кашмира служит помимо места их приобретения, отмеченное V. Smith'ом на одной из них наличие черного медведя. Одна из картин воспроизведена у Martin'а табл. 206, другая здесь табл. II. Помимо бехзадовского стиля Binyon считает, что художник обладал сильным собственным талантом, отнюдь не являясь провинциальным подражателем гератского мастера. На воспроизведенной на табл. II картине зависимости от бехзадовской традиции по мнению автора как будто больше не замечается. О доказательной силе черного медведя спорить не буду, однако на перекор Martin'у и Binyon'у Бехзада я, не стесняясь, заменил-бы Султан Мухаммедом. Трактовка деревьев, как ствола так и листьев, чрезвычайно характерны для этого последнего и сильно разнится с бехзадовской. Кроме того известно, что иногда Султан Мухаммед для своих картин пользовался сравнительно более крупным форматом, как напр. для знаменитой Охоты Тахмаспа в Публичной Библиотеке.

---

[1] Ср. V. Smith, p. 308.

[2] Ссылка на Ain-i Akbari I, p. 108, § 5.

На стр. 40 и след. приводятся выдержки из Ain-i Akbari[1] об отношении Акбара к живописи, о его личном на нее влиянии, о высоких качествах многочисленных придворных художников и о преимуществах индийцев перед персами, выражающемся главным образом в том, что, как замечает Абул Фазл, «их живопись превосходит наше восприятие вещей». Последняя заметка Абул Фазля служит Binyon'у поводом лишний раз подчеркнуть превосходство индийской одухотворенности над персидской линеарностью. Неясно, почему незначительная стенопись, остатки которой найдены в спальне Акбара в Фатхпур Сикри, приписывается мастерам-персам; одна из них воспроизведена у V. Smith'a p. 460.

На стр. 44 автор различает в персидской живописи две отдельные группы, восточную и западную, из которых первая, развившись под влиянием Китая, проявляет себя в «текучести линий, независимой от прелести красок», западная же, более персидская (sic) по характеру, восходит отчасти к позднейшему классическому искусству и отличается богатством узора и насыщенностью красок скорее чем линиями и движением.

По поводу происхождения персидского искусства не лишено интереса отметить новейший взгляд Havell'a, изложенный в вышедшей в 1920 г. книге A Handbook of Indian Art, London. На стр. 205 мы читаем: Но это сарраципское (sic) искусство (т. е. искусство Бехзада) не зародилось (dit not spring) готовым из мозга одного гениального человека. Как ранняя сарраципская архитектура, оно имеет свои корни в гораздо более старой буддийской культуре, в иконографии, в религиозной живописи, продолжающей древние традиции, восходящие к Индии, в монастырях Непаля, Сиккима и Тибета и во всех странах Азии, где буддизм еще жив. Немного далее Havell утверждает, что искусственное разделение труда, замечаемое на персидских картинах, было чуждо индигенно индийской школе (sic!)[2]. В бесталанном портрете Хумаюна за подписью بهکوتی (табл. V), как и в прекрасной картине, полной жизни и движения на табл. VII, подписаной سانزله, автор видит сильное влияние китайского стиля, причем считает группу музыкантов чисто индийской; я сказал-бы индо-европейской. Обращаю внимание на прекрасные картины табл. IV и XXIII. Уже с конца царствования Джехангира наступает заметное преобладание индийского письма, т. е. начинается по моему период постепенно все усиливающегося подражания европейским образцам (наприм. табл. XIV). Пришла-ли эта мода в Индию через Персию, или она развивалась непосредственно под влиянием

---

[1] Ср. изд. Blochmann'a, стр. 107.

[2] См. выше, стр. 537.

завязавшихся в то время сношений с Европою, неизвестно. Надо иметь в виду, что в 1606 г. Аббас I отправил партию молодых художников для усовершенствования в Рим. Один из них, принявший христианство, стал известным под именем Don Giovanni di Persia. При Аббасе II (1650) эксперимент этот был повторен и Мухаммед Заман, вернувшись на родину под именем Paolo Zaman, скоро после того был вынужден бежать в Индию, где приобрел благорасположение Шах Джехана. Как в Персии, так и в Индии известные группы художников считают шиком писать «под Рафаэля». Переданный из Русского Музея в Азиатский Музей Академии Наук альбом из 100 картин могольского письма содержит целый ряд таких копий-подражаний, этнологически и психологически интересных, эстетически отвратительных. Новейшая индийская школа, группирующаяся около Anabindranath Tagore, продолжает тенденцию сближения индийской живописи с европейской.

С половины XVII ст. в Персии как в Индии тонкая плавная линия, придающая живописи Бехзада и его преемников интимный шарм плоскости примитива, уступает оттененным контурам, подчеркивающим округленность, рельефность фигур; попытки, более или менее удачные, применения законов перспективы, особенно при отделке пейзажного и архитектурного фона, введение многочисленных непонятых или плохо понятых аксессуаров, встречающихся на европейских картинах, придают живописи XVII и XVIII ст. тот характер гибридности, который не может не отталкивать поклонника стиля гератских и первых сефевидских мастеров.

Воспроизведенная на табл. XI картина может служить образцом индийского или так называемого раджпутского письма, свободного еще от европейской примеси, которая уже сильно заметна на табл. XIV. Таблицы XX, XXI и XXXVI изображают дербары Джехангира, Шах Джехана и Ауренгзиба. Утомительная симметричность, однообразные группировки профилем — на табл. XXI из 32 человеческих фигур + 2 слона, только 4 на втором плане не в профиль — весьма далеки от той оживленности, той «crowded animation» аджантских фресок, к которым они, по мнению исследователей-националистов, восходят. Нет в них и того синтеза композиции, который является conditio sine qua non всякого истинно художественного произведения искусства и который составляет одно из главных обаяний средне-азиатских и дальне-восточных картин. Зато эти дербары могут служить портретной галереею современников, чему способствуют вписанные имена, хотя фамильное сходство персонажей особенно во второстепенных шеренгах наводит на размышления.

Прекрасная картина на табл. XVII заслуживает особого внимания.

Binyon видит в ней типично индийский стиль и восклицает: «встречается-ли что-нибудь подобного в могольском искусстве»? Спрашивается наоборот, чем портреты нижней части не могольские? Остановлюсь еще на табл. XVIII, изображающей пляску дервишей. Binyon ее не очень жалует, как по композиции, так и «по некоторым элементам, заимствованным от Европы», но он выделяет нижний фриз с индийскими святыми XV по XVII ст. как выдающийся по красоте, с чем приходится безусловно согласиться. Однако эта картина в обзор могольской живописи попала, мне кажется, по недоразумению, так как она, особенно нижний рельеф, по моему, весьма позднего, индо-европейского письма. Так называемый портрет жены Джехангира Нур Джехан (табл. XV) характерен своей безжизненностью.

Превосходство над индийскими персидских и дальневосточных изображений птиц, зверей, цветов в их естественной, дикой среде, Binyon объясняет тем, что индус не воспринимает мир как целое, отличается однако тонким пониманием отдельных красот. Одинаково слабость индийского пейзажа объясняется слабостью синтетической концепции при тонкой чувствительности к красотам в детали. Это звучит весьма пышно, однако не проще-ли и ближе к истине, видеть с Grünwedel'ем причины этих недостатков в сравнительно слабом даровании индийских арийцев к изобразительным искусствам.

В конце книги стр. 69—86 T. W. Arnold в примечаниях к таблицам дает, кроме чтения подписей художников и вписанных на картинах имен, интересные исторические и биографические сведения.

Ф. Розенберг.

11. John F. Baddeley. Russia, Mongolia, China. Being some Record of the Relations between them from the beginning of the XVIIth Century to the Death of the Tsar Alexei Mikhailovich A. D. 1602—1676 Rendered mainly in the form of Narratives dictated or written by the Envoys sent by the Russian Tsars, or their Voevodas in Siberia to the Kalmuk and Mongol Khans & Princes; and to the Emperors of China with Introductions, Historical and Geographical also a Series of Maps showing the progress of Geographical Knowledge in regard to Northern Asia during the XVIth, XVIIth & early XVIIIth Centuries. The Texts taken more especially from Manuscripts in the Moscow Foreign Office Archives. The whole by — — London, Macmillan and Co, 1919. 2 vol., 15 + CCCLXVI, XII + 446, Fol.; 29 карт, 74 рисунка, 20 таблиц.

Автору не даром понадобилось возобновить старый обычай помещать на первой странице столь длинное заглавие; иначе трудно было бы дать

представление о содержании этого объемистого труда. Можно даже сказать, что и это заглавие является недостаточным: так много вопросов, им не предусмотренных, здесь затрагивается. Всем вопросам посвящены отдельные очерки, большею частью мало связанные между собою, и получающееся от этого впечатление известной мозаичности еще усиливается усвоенным в труде методом изложения. Автор старается говорить языком документов и других источников и потому, касаясь какого-нибудь вопроса, обыкновенно приводит in extenso одну за другой выдержки из этих источников и лишь затем высказывает свое мнение. Только образцово составленные указатели позволяют ориентироваться в материале и находить нужные сведения. Эти указатели находятся в I т., вообще предназначенном для приложений, среди которых мы находим 3 введения (общее, историческое и географическое), многочисленные карты Северной Азии, ряд русских текстов и генеалогические таблицы монгольских князей с XVI в. II том представляет собственно исследование, но точного разграничения между этими частями не замечается.

Автор заинтересовался своим предметом случайно. Совершив в 1910 г. поездку в Китай по тому пути, которым отчасти воспользовался в XVII в. русский посол Николай Спафарий, он изучил его путешествие, а затем перешел к его предшественникам, ездившим из Московской Руси в том же веке к монголам и в Китай. Таким образом получилось критическое обозрение сведений о 16 посланцах, кончая Спафарием. На длинную цепь поездок этих посланцов нанизаны многочисленные пояснения и справки, предназначенные для осведомления английского читателя по разным привходящим вопросам, часто не имеющим прямого отношения к поездкам. Автор не ориенталист и ранее он не был вовсе знаком с предметом, но, заинтересовавшись им, он тщательно изучил литературу и помещенная в его труде библиография отличается сравнительной полнотой даже по части русской литературы, которая была ему вполне доступна, благодаря знанию русского языка и продолжительному пребыванию в России; но, конечно, при ознакомлении ad hoc и широких рамках предмета невозможно было избежать пробелов и такие часто замечаются, в особенности в деле использования периодических изданий.

Справедливость однако требует особо отметить ту необычайную настойчивость и умение, которые автор проявил при добывании необходимых для него сведений, при изучении их и приведении в наиболее удобный для читателя вид. Благодаря этому, мы находим в данном труде многочисленные выписки из мало доступных изданий и рукописей, много документов и справок из самых разнообразных источников, факсимиле и вообще воспроизведение в оригинальном виде, часто в красках, редких документов, карт,

иллюстраций, таблиц и т. д. Особенно ценными являются в его труде документы и карты, которые он, не жалея труда и средств, добыл из разных архивов: Москвы, Петрограда, Упсалы, Стокгольма, Лондона, Парижа и др. По существу дела наибольшее внимание он должен был уделить русским архивам и действительно он извлек из них очень много совершенно новых материалов, которые и помещены в английском переводе (II т.) и отчасти в русском тексте (I т.).

Когда в начале 1919 г. я представил для напечатания в Изв. Р. А. Н. статью: «Русские архивные документы по сношениям с ойратами в XVII и XVIII вв.»[1], в которой старался обратить внимание на важность указанных документов и необходимость их издания, я не предполагал, что в том же году в Англии появится труд[2], в котором указанная мысль уже окажется частично воплощенной в жизнь. Но само собою разумеется, автор только положил начало этому крупному предприятию и даже в той части, которая входила непосредственно в рамки его изысканий, он выполнил стоявшую перед ним задачу с недостаточной полнотой и не без погрешностей. Это вынуждает меня вернуться к предмету моей статьи[3] и осветить, на основании имеющихся в моем распоряжении архивных документов, характер работы, выполненной английским исследователем.

Baddeley главное свое внимание сосредоточил на Моск. Гл. Арх. МИД и исследовал в нем дела монгольские, зенгорские (контайшинские),

---

[1] Изв. РАН, 1919, стр. 791—822, 1071—1092 и 1199—1214.

[2] Считаю однако необходимым отметить, что во время моих занятий в б. Моск. Гл. Арх. МИД я нередко наталкивался на имя Бадделея, благодаря существовавшему одно время в этом архиве обыкновению отмечать на обложках дел фамилии лиц, которые ими пользовались.

[3] Пользуюсь настоящим случаем, чтобы внести в свою статью некоторые дополнения библиографического характера. Список монгольских исторических сочинений пополнился Историей Джунгарии, поступившей в конце 1919 г. в Азиатский Музей от Б. Я. Владимирцова (ИРАН, 1919, стр. 934).—К эпиграфическим памятникам нужно отнести надписи на 4 языках, сделанные в 1703 г. при Кан-си в Куку-хотоских храмах (всего 4 памятника — А. Позднеев, Монголия и монголы, II, 59—63). В своей рецензии на атлас O. Franke и B. Laufer, Epigraphische Denkmäler aus China (Journ. Asiat., Juill.-Août 1914, p. 187) Pelliot сообщает некоторые сведения об аналогичных памятниках Цянь-луна 1758 и 1771 г., совершенно справедливо указывая, что надпись 1758 г., изданная в переводе Amiot, не совпадает с помещенной в упомянутом атласе (табл. 48—51). Г. Н. Потанин, кроме документов, изданных в «Чт. в Общ. Ист. и Др. Росс» 1866—67 гг., поместил еще ряд документов из архива б. Погран. Управл. Сибирских Кирг. за последние годы правления Галдан-Цэрэна и следующие в «Сборнике историко-стат. сведений о Сибири и сопредельных ей странах» (т. II, в. I, 1876) в статье, озаглавленной: «Наши сношения с джунгарскими владельцами» (статья не закончена, 1—64 стр.). Относительно исполненных в Париже гравюр, изображающих военные действия манджур в Джунгарии при Цянь-луне, исчерпывающие сведения сообщил P. Pelliot в статье «Les conquêtes de l'empereur de la Chine» (T'oung Pao, 1920/21, pp. 183—274); там же указана и прежняя литература.

калмыцкие и китайские, но при обилии содержащегося в них материала он мог использовать только небольшую его часть, и в его работе мы находим главным образом статейные списки и распросы русских посланцов. В б. Архив М. Ю., где в делах б. Сибирского приказа имеется много документов, важных для темы автора, автор вовсе не обращался. Возникает даже сомнение, насколько внимательно ознакомился автор с трудом Н. Н. Оглоблина: «Обозрение столбцов и книг Сибирского приказа», так как даже из него он мог бы почерпнуть полезные для себя указания и прежде всего узнал бы о существовании в Архиве М. Ю. около 30 статейных списков интересующей автора эпохи, в том числе оригиналов или более исправных копий тех списков, которые им изданы. И вот результаты. Автор жалуется (II, 99) на то, что он не нашел никаких сведений о поездке к Алтын-хану в 1632 г. Карякина, а между тем Оглоблин (I, 212) говорит о существовании в Арх. М. Ю. целого статейного списка Казыя Карякина. Автор издал ст. список Тухачевского 1634—35 гг. по попорченной рукописи Арх. М. И. Д., а между тем в архиве М. Ю. имеется другой экземпляр этого документа, а сверх того и распросные речи того же посланца, содержащие дополнительные сведения о поездке. Автору остались совершенно неизвестными поездки Кольцова 1657 г. и Лаврова 1662 г. к Алтын-хану и Былина 1668 г. к ойратам; нет у него ни одного списка по поездкам к киргизам и белым калмыкам (теленгутам), хотя об этих народах автору приходится говорить очень часто. О поездке Литосова к ойратскому князю Сэнгэ автор узнал из ссылок на него в статейных списках других лиц, но при этом возникли сомнения (II, 178[5] и 182[2]), которые оказалось невозможным разрешить, а между тем из имеющегося в Арх. М. Ю. ст. списка Литосова видно, что вместе с ним из ойратских кочевьев приехали сначала в Тобольск (июнь 1665), а затем в Москву (январь 1666) Чинкошеучин (от Сэнгэ) и Кулан-Кардачин (от Чокур-убаши), а потому 7174 г., как дата их приезда в Россию, имеет основание.

Извлеченные автором из Арх. М. И. Д. документы напечатаны, к сожалению, не полностью, а в большинстве случаев с пропусками, часто существенными, и при том иногда части различных документов оказываются объединенными в одно целое без всяких указаний[1], что вводит в заблуждение даже самого автора. Так, распрос Томилки Петрова (I, CCXVII)

[1] Такое смешение объясняется, вероятно, тем, что автор не сам делал выписки из дел, а поручал это другим лицам, которые ограничились механической перепиской и не сделали всех необходимых пометок.

составлен из 2 документов, которые разделить по смыслу не трудно, но со следующим распросом 1618 г. — Иванки Савельева (I, CCXIX след.) дело обстоит хуже: этот документ состоит из 4 различных частей, причем на стр. CCXXI в него вставлен текст справки, составленной деятелями Посольского приказа о первом ойратском посольстве в Москву 1608 г., как о прецеденте («И сыскапо в Посольском приказе»... до слов: «И марта в 20 день»), а между тем автор и эту часть приписал Савельеву (II, 33 и 43). Очень содержательный стат. список Кульвинского о поездке в 1667 г. к Сэнгэ сохранился, как мною уже было отмечено[1], в несовершенном виде; автор также обратил на это внимание, но его усилия расположить текст в надлежащей последовательности не увенчались, вопреки его уверению (II, 180), полным успехом; так, напр., абзац: «великим государем не кынтым» (I, CCXXXII) нужно перенести на следующую страницу после слов: «а я де тайша» (13 строка снизу) и, наоборот, с этой последней стран. (6 стр. снизу) слова «не сам принять» (ошибочно напечатано «принял») «велел» до конца фразы подлежат водворению на стр. CCXXXII вместо указанного абзаца.

Далее Baddeley не нашел в Арх. М. И. Д. некоторых важных для себя и имеющихся там документов; таковы стат. список Данилы Аршинского 1646 г. и довольно обширная переписка касательно возвращения из Джунгарии шведа Рената в 1733 г.[2]. Особенно сильно чувствуется пробел в сведениях относительно последнего, так как ему автор уделил мало внимания и извлек ценные сведения об нем и приписывавшихся ему картах Джунгарии из шведских архивов, но не обследовал в этом отношении русских архивов. Он вынужден, напр., ограничиться только догадкой, что своим освобождением Ренат обязан майору Угримову, а между тем в Московском архиве имеются подробные сведения об обстоятельствах, сопровождавших как возвращение Рената, так и пребывание в России, и о роли Угримова; сохранилось даже подлинное письмо Галдан-Цэрэна к Анне Иоанновне на калмыцком языке с просьбой об оказании Ренату содействия к возвращению на родину. Не удалось только обнаружить в Москве никаких сведений о привезенных им с собою картах.

---

[1] ИРАН, 1919, стр 1208[3].

[2] О существовании этих документов автор мог узнать хотя бы из архивных описей, которые были, несомненно, у него в руках (зюнг. дела 1647 г. и 1733, № 1); но что касается Рената, то им Baddeley, повидимому, заинтересовался уже после отъезда из России; по крайней мере некоторые справки по этому делу наводились, как видно из труда (I, CLXXXIII), не им лично, а деятелями архива.

Документы, которые были изданы прежними исследователями, преимущественно русскими, автор проверял по архивным оригиналам, но помещал только в английском переводе; в этом виде даны и некоторые впервые издаваемые документы. Перевод, вообще говоря, выполнен удачно, особенно если иметь в виду трудности, сопряженные для иностранца с пониманием и передачей языка XVII в. Но некоторые уклонения от русского текста все же замечаются; тут на лицо случаи неточного понимания устарелых слов и выражений и ненужная перефразировка. Вот примеры: слово «абие» (I, CCXLVI) переведено two (II, 436), хотя и с вопросительным знаком; «царевич и земля его поддалась к Бухарской земле» (I, CCXVIII) — tsarevich and his country have gone over to Buchara (II, 40); «со вьюки» (I, CCXVII) — with loaded horses and camels (II, 37); «твоих государевых людей» — any officials of thine (там же) и др.

Как бы однако ни были существенны имеющиеся у автора пробелы и недочеты, все же и то, что им издано, весьма заметно обновляет имевшиеся до сих пор сведения и делает рассматриваемый труд важным пособием не только для англичан, но и для русских: мы имеем здесь за довольно значительный период времени не только ряд новых документов, но и пересмотренные издания старых; в числе последних имеется, напр., столь важный источник, как статейный список Байкова, с многочисленными впервые изданными дополнениями, или же стат. список Тухачевского, хотя и изданный по дефектной рукописи.

Столь же ценной является и изданная автором серия карт, в которой наглядно отражается ход изучения Северной Азии европейцами. Не входя в разбор этой части работы, которой автор также уделил очень много внимания, я отмечу лишь, что ему удалось окончательно разъяснить вопрос о происхождении так называемых Ренатовских карт Джунгарии и прилегающих стран. В шведских архивах нашлись документы, которые устанавливают, что одна из этих карт составлена самими ойратами по приказанию Галдан-цэрэна (карта эта была издана впервые Р. Геогр. Обществом), а другая списана ойратами с экземпляра, отбитого у китайцев; обе карты даны в прекрасном воспроизведении и с подробными указателями имеющихся на них названий (в русской и английской транскрипциях). Для выяснения источников, послуживших для составления рассматриваемых карт, автор обратился к китайской картографии и, в частности, изучил историю карт Китая, составленных в XVIII в. иезуитами, но все же собранный материал оказался недостаточно полным, так как война помешала обследовать в этом отношении европейские библиотеки; кроме того, здесь, конечно требуется знание китайского языка и разобраться в этом деле ныне

обещает P. Pelliot, очевидно на основании богатых коллекций парижских библиотек[1].

Выше уже была отмечена неполнота в использовании печатной литературы. Автору осталось неизвестным такое издание, как Русск. Ист. Библиотека с ее довольно многочисленными документами по сношениям с монголами (тт. II и VIII); хотя он и делает на нее однажды ссылку (II, 36), но она не значится в библиографическом указателе и указанные документы остались неиспользованными. Так, инцидент с русским посланцом Черкасовым в 1623 г. излагается (II, 37[4]) по пересказу Фишера, хотя документ, послуживший для последнего источником, и издан в РИБ (II, 447—451). ЗВО автору мало известны, он пользуется ими лишь случайно и в этом отношении пробелов много. Он не был знаком с работой А. Е. Любимова: «Некоторые маньчжурские документы из истории русско-китайских сношений в XVII в.»[2], которая непосредственно относится к теме и могла бы дополнить сообщаемые автором сведения (II, 425—428). Он описывает (II, 229) Тырские памятники, находившиеся близ г. Николаевска на Амуре, на основании предварительного сообщения В. П. Васильева[3] и не знает, что китайский текст полностью переведен П. С. Поповым[4], а монгольский А. М. Позднеевым (Лекции по ист. монг. лит., III, 70—75). Автор держится старого мнения о местоположении Бишбалыка, отождествляя его с г. Урумчи (I, XLII), хотя развалины его недавно найдены близ г. Гу-чэна (ЗВО, XXIII, 77 след.). Остается у него старое толкование титула хунтайджи (контайша), как «лебединый князь» (II, 31[1]) вместо принятого ныне «наследник престола» (хуан тай-цзы). Вообще автор, пожалуй, лучше знаком со старой литературой (это его стихия!), чем с новой. В генеалогических таблицах брат Чингис-хана неоднократно именуется Khasara, вм. Хасар.

В своих изысканиях и выводах Baddeley обнаруживает умение критически разбираться в источниках, и это дало ему возможность, при обилии привлекаемых новых материалов, отметить многое, что до сих пор остава-

---

[1] T'oung Pao, 1920/21, 241; 1922, 102. Отметим, что Азиатский Музей РАН также обладает редкими экземплярами иезуитских карт, изданных в Китае частью на китайском, частью на манджурском языках. Одна карта в 7 полос (32 листа — Br., XVII, 38) восходит к периоду Кан-си, две же были изданы при Цянь-луне; из них первая в 10 полос (119 лл. — Br., XVII, 49) — ксилограф; она, судя по легенде на первом листе, переведенной Douglas'ом (I, CXCIII), совпадает с экземпляром India Office; другая в 9 полос (98 лл. — Br., XVII, 43) была гравирована на меди и представляет новое исправленное издание первой, но без юго-западного угла.

[2] ЗВО, XXI, 65—94.

[3] ИРАН, 1896, 4, 365—367

[4] ЗВО, XVI, 012—020, 077.

лось незамеченным, и разъяснить немало спорного. Он не упускает случая указать на промахи прежних исследований, проявляя при этом иногда чрезмерную резкость суждений. Автор беспощадно критикует ошибки, допущенные Клапротом при составлении его известной Carte de l'Asie Centrale (I, CLXX—CLXXII), хотя она и оказалась полезной при разборе надписей на Ренатовской карте. Набрасывает Baddeley тень и на своего любимого автора, Н. Спафария, которому он уделил больше всего места. Выяснилось (II, 208—212), что его «Описная книга о Китайском государстве» представляет собою просто перевод работы иезуита М. Мартини: Atlas Sinensis, с некоторыми сокращениями и добавлением 2 глав. При этом Baddeley резко критикует Н. Ф. Катанова. А. И. Яцимирского и др., которые, издавая в 1910 г.[1] указанную книгу, не заметили этого обстоятельства и приписали авторство самому Спафарию. Необходимо однако отметить, что Катанов в своем предисловии к изданию все же определенно указал, что Спафарий свои сведения о Собственном Китае почерпнул «по преимуществу из сочинений печатных, западно-европейских путешественников и иезуитов»; ему лишь не удалось установить тождества с сочинением Мартини.

Подверглась нападкам и калмыцкая биография Зая-пандиты, но эти нападки представляются мало основательными. Если автор биографии приписывает именно Зая-пандите введение среди ойратов духовных обетов, несмотря на то, что буддизм среди них упрочился значительно ранее (I, LXXIX), то нужно иметь в виду, что эти обеты характеризуют учение секты желтошапочников, между тем разные монгольские племена первоначально усвоили учение красношапочников. Следует думать, что то же самое происходило и среди ойратов, и таким образом в биографии можно видеть свидетельство того, что учение желтошапочников упрочилось между ойратами благодаря Зая-пандите.

Показание о времени смерти последнего — 1662 г. (I, LXXIX) едва ли может быть опорочено передаваемым у А. М. Позднеева[2] рассказом (без указания источника, с очень характерными оговорками — «рассказывают, что», «будто бы») о том, что Зая-пандита был в 1662 г. в Пекине и представлялся богдо-хану. Такой факт едва ли мог бы остаться неизвестным автору биографии, как бы ни были неточны его показания, а если обратить внимание на конец рассказа у А. М. Позднеева (об этом Baddeley умалчивает), то окажется, что Зая-пандита был жив еще в 1697 г., т. е. пришлось бы удлинить его жизнь по крайней мере на 35 лет и приписать ему

---

[1] Н. Г. Спафарий. Описание первыя части вселенныя именуемой Азии, в ней же состоит Китайское государство с прочими его городы и провинции. Казань, 1910.

[2] Монголия и монголы, II, 146—147.

100-летний возраст, что̀, конечно, тоже было бы отмечено в биографии. Вернее всего предположить, что А. М. Позднеев сообщает со слов Кукухотоских лам искаженный рассказ, который должен быть приурочен не к первому джунгарскому Заин-гегену, а ко второму халхаскому, что̀ согласуется и с началом рассказа.

Остается наиболее существенное возражение Baddeley'я касательно времени смерти Батур-хунтайджия. Отвергая дату биографии Зая-пандиты (зима 1653 г.), он склоняется к дате, приводимой из неизвестного источника Палласом, которого в других случаях он подвергает сильной критике (II, 31) — 1665 г. или по меньшей мере 1660 г. (II, 126). Со своей стороны Baddeley приводит только косвенные доказательства, которые вряд ли могут итти в сравнение с точным показанием биографии. Указаний на время смерти Батур-хунтайджия в русских архивах пока не обнаружено, но сношения с ним в 1650—53 гг. поддерживались очень оживленно, и последний найденный мною в Арх. М. Ю. список (ст. 455) говорит о поездке русского посланца Костелецкого к контайше осенью 1653 г., после чего сведения прекращаются. Совпадение этой даты с указываемым в биографии Заяпандиты временем смерти Батура представляется очень знаменательным, хотя, конечно, требуются еще дальнейшие разыскания в русских архивах.

С именами Батур-хунтайджия и его отца Харахула связано у автора, как я полагаю, и другое недоразумение. В русской литературе, основанной преимущественно на калмыцких (ойратских) и монгольских источниках, считается установленным, что Батур-хунтайджи носил имя Хотохоцзинь (Хутугучин), а отец его Харахула — Хутугайту с прозвищем Докшин-нойон («грозный князь»)[1]. Howorth, разбираясь в сообщениях писателей XVIII в., высказал предположение, что Батур и Харахула — в действительности одно и то же лицо[2], и эту точку зрения усвоил и Courant[3], который не мог найти по этому вопросу достаточных данных в китайских источниках; у последнего отсутствует только прозвище Докшин-нойон. Вопрос осложнялся еще тем, что̀ русские документы двух первых десятилетий XVII в. говорят о каком-то ойратском князе Богатыре, который являлся едва ли не самым главным у ойратов, имя же Харахулы появилось только в конце указанного периода. Baddeley неоднократно касается этого вопроса, но в конце концов и он остановился на догадке Howorth и в генеалогической таблице зюнгарских князей (I, табл. G) отец Батура значится, как Докшин-нойон,

---

[1] Голстунский, Монголо-ойратские законы 1640 г., стр. 99.
[2] Howorth, History of the Mongols, I, 614.
[3] Courant, L'Asie Centrale aux XVII et XVIII siècles, pp. 19, 39, 49.

т. е. под одним прозвищем, а имя Харахулы приписано самому Батуру. Таким образом принято, без веских данных, мнение, которое противоречит туземным источникам, оставшимся не опровергнутыми. Если, конечно, позволительно сомневаться в точности показаний компилятивных калмыцких историй XIX в., то можно указать, что в данном случае они вполне согласны с подлинными ойратскими документами конца XVII в.[1]; в них преемственность от отца к сыну зюнгарских князей определенно устанавливается в таком виде: Була-тайши, Харахула и Батур-хунтайджи.

Больше вероятий имеет отождествление Харахулы с «Богатырем» начала XVII в., а не с Батур-хунтайджием или Контайшей периода 1634—1653 гг., хотя возможно, что согласно предположению Baddeley'я русские источники иногда смешивают зюнгарского (?) Богатыря с дэрбэтским Далай-тайшей (Талай).

Вопрос о личности алтын-ханов Западной Монголии в XVII в. можно считать теперь в значительной степени освещенным, а, может быть, и разрешенным. Главную заслугу в этом деле автор склонен приписать себе (II, 46), но в действительности он по существу не пошел далее Howorth, который в данном случае оказался на высоте положения[2]. Последующие писатели, как Courant и Baddeley, лишь шли по его следам. Последний поставил вопрос о времени смены «Кумганчея» Ирдэн-контайшей, но этот вопрос оказался пока неразрешимым; в связи с этим, быть может, следовало бы выяснить, была ли на самом деле такая смена и не ограничилось ли дело только двумя (а не тремя) алтын-ханами.

Заканчивая свой частичный разбор труда Baddeley, считаю нужным еще раз подчеркнуть его крупное значение. Отмеченные недочеты, конечно, досадны, но они искупаются положительными качествами труда. Автор значительно осветил длинный период деятельности русских в Северной Азии новыми материалами, преимущественно русскими, и сделал их доступными для последующих исследователей. Теперь делается еще более ясным все значение русских архивных документов и если ближайшие потребности науки в известной степени и удовлетворяются английским трудом, то им все же не снимается с русских обязанность приступить к надлежащему изданию означенных документов в подлинном виде, с возможною полнотой.

Издан труд Baddeley'я роскошно в 250 нумерованных экземплярах.

Вл. Котвич.

---

[1] Я имею здесь в виду документы, указанные в моей статье в ИРАН, 1919, стр. 1203.

[2] Howorth, op. cit., I, 457.

12. A. v. Le Coq. Handschriftliche uigurische Urkunden aus Turfan. (= Turan, 1918, p. 449—460)[1].

Только летом 1923 г. Азиатскій Музей Рос. Академии Наук получил, — как последнюю новинку, — венгерскій журнал Túrán за 1918 год (Zeitschrift für Ost-Europ., Vorder- und Inner-Asiat. Studien. Budapest). Следует отметить в этом журнале интересные для туркологов статьи проф. В. Банга «Beiträge zur türkischen Wortforschung» (p. 289, 516), А. Лекока — о четвертой экспедиции в Турфан, здесь же (p. 488—490) можно, по рецензии J. Németh, познакомиться и с другим сочинением проф. В. Банга, пока не имеющимся в Петрограде, — «Vom köktürkischen zum osmanischen» (Berlin, 1917. Abhandl. d. K. Preuss. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. № 6). Но особенно мое вниманіе привлекла статья А. Лекока, заглавие которой выписано выше, — о рукописных уйгурских документах из Турфана.

А. Лекок дает транскрипцию четырех документов, перевод их с небольшими примечаниями; документы, кроме того, даны в очень ясных снимках. Всему этому предпосылается краткое предисловие, где говорится о бумаге документов, о почерке их (довольно трудный для чтения, небрежный курсивный почерк китайской кистью), о времени написания документов (не раньше конца 14 столетия), — немного об орфографии памятников в связи с фонетикой древне-уйгурского языка, о культурно-историческом значении документов и проч.

Все эти четыре документа еще прежде были изданы и переведены акад. В. В. Радловым в 1905 году в приложении к Отчету проф. А. Грюнведеля[2]. Лекок считает чтение документов акад. В. В. Радловым большею частью хорошим, о переводах же он отзывается как о произвольных и недостаточных.

Раньше того, в 1899 г., два подобных документа В. В. Радлов опубликовал в приложении к Отчету Д. А. Клеменца[3], в статье «Altuigurische Sprachproben aus Turfan».

А. Лекок выражает надежду, что и после Радловских переводов его (Лекока) новые переводы тех же самых документов представят некоторое движение вперед.

---

[1] Доложено в заседании Восточного Отделения Русск. Археологического Общества 26 июля 1923 г.

[2] A. Grünwedel Bericht über archäolog. Arbeiten in Idikutschari. Abhandl. der K. Bayer. Akad. d. Wiss.; 1 Kl., B. XXIV, Abt. 1. München, 1905

[3] D. Klementz. Nachrichten über die von der K. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan. Heft 1. 1899.

Не вина, конечно, А. Лекока, что он не знает и не мог знать второго издания (исправленного и улучшенного) этих документов того же акад. В. В. Радлова, так как сочинение «Uigurische Sprachdenkmäler», которое содержит в себе издание и перевод с объяснениями более ста уйгурских фрагментов, из коих большинство юридические небольшие акты, подобные изданным теперь Лекоком,—до сих пор не выпущено в свет из типографии Россійской Академии Наук за смертью акад. В. В. Радлова (12 мая 1918 года).

Первый документ [T. M. 232 (D. 176), по изд. В. В. Радлова № 2] представляет из себя долговую квитанцию относительно уплаты за виноградник. В свое время здесь слово кäбäз сильно затрудняло В. В. Радлова; сначала он придал этому слову значение «аренда», но впоследствии был близок к действительному значению слова, переводя его (Uig. Sprachdenkmäler, p. 77) чрез «eine Art Ackerland (?), oder Getreide». Лекоку, не-раз бывавшему в Турфане, в этом оазисе хлопка и винограда, легко было уже догадаться, что здесь мы имеем «хлопчатное растение»[1]. Могу добавить, что у Махмуда Кашгарского (XI в.) в его соч. كتاب ديوان لغات الترك можно встретить قُطْنَة — كَبَازْ (хлопчатник, хлопчатная бумага) ١,٣٢٠.

Чтение и перевод Лекоком [illegible] бу сув таkы удуру возбуждают некоторое сомнение. Странно, что местоположение виноградника в юридическом документе, где, как говорит и сам А. Лекок, замечается у уйгуров строго выработанная терминология, — определяется очень неточно: «находящійся на *этой* реке, напротив». В. В. Радлов предполагает читать здесь [illegible] «пу сың» и переводит — (виноградник) напротив горы ([illegible]) Пу-сың.

Второй документ [T. M. 226 (D. 176), по изд. В. В. Радлова № 7] — тоже долговая квитанция на своевременное возвращение взятого в долг кунджутного масла. В скорописи буквы [illegible] (н) и [illegible] (р) (почти) не различимы и можно читаемое Лекоком слово [illegible] кÿрі (мера ёмкости) читать за [illegible] кöні и переводить, согласно с В. В. Радловым, — ведро (из кожи). Правда, в турецких наречиях это слово имеет форму кöнöк или кöнäк[2], но в старо-монгольских рукописях, как мне указали проф. Б. Я. Владимирцов и проф. В. Л. Котвич, имеется и форма «кöні» ведро (из кожи). Лекок слово [illegible] кÿрі сопоставляет с турфанск. «кÿррä» — мера ёмкости[3].

---

[1] Турфанск. «ківäс» хлопок; сравн. A. von Le Coq. Sprichwörter und Lieder aus... Turfan. Baessler-Archiv, I. 1910, p. 97.

[2] В. В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. II, СПб., столб. 1242—1243. Сравн V. Thomsen. Dr. M. A. Stein's manuscripts in turkish «runic» script from Miran and Tun-huang. JRAS, 1912, p. 207, 214.

[3] A. v. Le Coq. Sprichwörter und Lieder... p. 96.

*

Выражение документа [уйг.] el jаңынча т. е. «по обычаю народа (государства)» Лекок читает jыл jаңынча (до начала года), т. е. вместо [уйг.] el (народ, государство) читает [уйг.] jыл (год), для чего ему пришлось даже сделать примечание, что написано «ыл» (т. е. [уйг.]), как диалектический вариант. Но это совершенно напрасно. Естественнее и правильнее здесь видеть то, что написано: [уйг.], а не [уйг.] «jыл» год (сравн., наоборот, в 1 строчке этого документа ясно написанное [уйг.] «jыл» год). Кроме того в других документах в подобном же контексте можно, напр., встретить: [уйг.] бар jаңынча, т. е. «по существующему обычаю» (док. из 2 экспед. акад. С. Ф. Ольденбурга 1914—1915 гг.); или еще лучше: [уйг.] el-нің тутук jаңынча бірўрм(ä)н т. е. я дам (уплачу) по народному обычаю держания, по обычаю владения (Uig. Sprachdenkm., № 51); или: [уйг.] el тöрўсі бірlä, т. е. по народному обычаю (Uig. Sprachdenkm., № 98, док. из экспед. С. Ф. Ольденбурга).

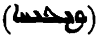
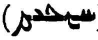
В 7 строке чтение В. В. Радлова — «Кусукның тäгіläр бірlä» принимает и А. Лекок, только прибавляя вопросительный знак после слова «Кусукның».

Третий документ [T. M. 224 (D. 168), по изд. В. В. Радлова № 13] касается продажи виноградного сада за 102 куска холста.

Слово [уйг.] jуңлак-лыҕ встречается в других документах в приложении к следующим словам: [уйг.] или [уйг.] (докум. из 2 экспед. С. Ф. Ольденбурга), [уйг.] чау — название монеты (Uig. Sprachdenkm., № 15), jармак кўмўш серебряная монета (Uig. Spr., № 57), кўмўш серебро, или, как в данном случае, к слову [уйг.] бöз холст, материя, ткань, и (по В. В. Радлову, по последним его изысканиям) означает: употребительный, ходовой, меновой, полноценный[1].

К слову бöз: у Махмуда Кашгарского اَلْكِرْبَاس — بُوزْ ١،٢٠; ٢،٢٧٧; ٣،٨٨. В строч. 2, 4 и 10 собств. имя читается с большим сомнением. Строчка 4: [уйг.] [уйг.] тоҕру томлыду, т. е. (предположительно:) «сполна», «правильно». В другом документе, вывезенном мною из Турфанского оазиса в экспедицию 1913—1915 гг., эти же слова ясно читаются: [уйг.] [уйг.] торку томлуду; сравн. док. T. II. D. 373 (по Радлову № 61): [уйг.] [уйг.]. Слова [уйг.] [уйг.] А. Лекок очень удачно переводит как «князь и княгиня» (монг. ешi). Большое недоумение вызывает нижеследующее чтение и толкование Лекоком фразы в 5—6 стр.: бöзні

[1] Сравн. Suvarṇaprabhāsa. Сутра Золотого блеска. Текст уйгурской редакции изд. В. В. Радлов и С. Е. Малов (= Bibl. Buddhica, XVII), стр. 257,7; 612,4.

бідіг () kылмыш || кӱз ӱзä мäн Сада тöкäl алдым (); т. е. мы холст (материю) переписали, осенью я, Сада, все сполна получил. На снимке (в 6 строке) первое слово читается  кӱн, т. е. день (с удлиненной последней буквой, отличающейся от укороченной буквы  (з); напр., в этом же документе сравн.  бöз (во 2 строчке),  ӱз-ä (6 стр.),  барз (16 стр.),  болз-ун (10 стр.), всю фразу следует разделить и переводить так: бöзнi || бідіг kылмыш кӱн ӱзä || мäн Сада тöкäl алдым, т. е. холст, — в день совершения письменного условия, — я, Сада, сполна получил. Странно, что в последнем, 4 документе [Т. М. 206 (D. 187), Радл. № 16] подобную же фразу в таком же самом контексте (строчки 6—7) Лекок читает и переводит так же, как, вслед за В. В. Радловым, предлагаю я. Для доказательства правильности такого именно чтения и толкования этого места могу еще привести следующую фразу из одного документа (из 2 эксп. акад. С. Ф. Ольденбурга): я, Титсу, в день совершения письменного условия, — сполна получил двадцать садыров () серебра; я же, Туйнак Сылаванты сполна все уплатил и, начиная *с сегодняшнего дня*.... ....

Четвертый документ интересен тем, что касается продажи женщины «на тысячу лет и десять тысячь дней», т. е. в вечное владение. Подобный термин встречается еще, напр., на «Селенгинском камне»[1] и заимствован, надо думать, уйгурами-турками у китайцев[2].

В 17 строчке вм. «кӱн чä кӱн мä» следует: «кім чä кім мä» кто бы то ни был.

Трудны, очень трудны пути *первых* исследователей, и давать *вторые* уже переводы каких либо текстов, пользуясь переводами, — как бы ни были они несовершенны, — этих самых пионеров, разумеется, является делом значительно более легким. А. Лекок вполне прав, считая первое издание В. В. Радловым уйгурских документов, в 1899 г., трудом достойным уважения (p. 452—453).

Я нисколько не сомневаюсь, что часть тех трудностей, о которых говорит А. Лекок (p. 450), можно было бы избежать, если бы, наконец, было выпущено в свет из типографии Российской Академии Наук давно отпечатанный (до 1918 г.) труд В. В. Радлова «Uigurische Sprachdenk-

---

[1] Ramstedt. Zwei Uig. Runeninschr. p. 54. Его же. Перевод надписи Селенгинского камня. См. Труды Троицкосавско-Кяхт. Отд. Приамурск. Отд. Имп. Русск. Географическ. Общества, т. XV, вып. I, 1912 г., стр. 43. Петроград, 1914 г.; сравн. османский термин «на сто один год» для выражения вечных каторжных работ. Этнограф. Обозрение, кн. 101—102, стр. 39—40: В. А. Гордлевский. Из османской демонологии.

[2] О. Иакинф (Бичурин). Собрание сведений о народах, обитавших в Ср. Азии в древн. времена. СПб. 1851 г., т. I, стр. 346.

mäler», что и составляет, — в уважение к памяти учителя, ближайшую задачу — мою и проф. А. Н. Самойловича. Труд этот будет иметь большое руководящее значение для всех занимающихся истолкованием уйгурских рукописей юридического содержания и эти исследователи, воздавая благодарность акад. В. В. Радлову, торившему по каменистому месту дорогу для следующих ученых — туркологов, надо надеяться, уже будут делать «не некоторое движение вперед» (p. 453), а, — я уверен, — пойдут быстрыми шагами по торной дороге все вперед и вперед[1].

Сер. Малов.

Июль 1923 г.
Петроград.

[1] C. Salemann. Zur Kritik des Codex Comanicus. Известия Имп. Академии Наук за 1910 г., стр. 950; акад. В. В. Бартольд. Памяти В. В. Радлова. Изв. Русск. Геогр. Общества, т. 54, вып. 1. Петроград, 1919 г., стр. 188—189.

